اقبالیات (اردو)

جنوری تا مارچ، ۱۹۹۲ء

مدیر:

پروفیسر محمد منور

اقبال اکادمی پاکستان

عنوان	:	اقبالیات (جنوری تا مارچ، ۱۹۹۲ء)
مدیر	:	محمد منور
پبلشرز	:	اقبال اکادمی پاکستان
شہر	:	لاہور
سال	:	۱۹۹۲ء
درجہ بندی (ڈی۔ڈی۔سی)	:	۱۰۵
درجہ بندی (اقبال اکادمی پاکستان)	:	8U1.66V11
صفحات	:	۱۳۶
سائز	:	۵ء۲۴×۵ء۱۴ س م
آئی۔ایس۔این	:	۰۰۲۱-۰۷۷۳
موضوعات	:	اقبالیات
	:	فلسفہ
	:	تحقیق

مندرجات

جلد: ۳۲ | اقبالیات: جنوری تا مارچ، ۱۹۹۲ء | شمارہ: ۴

(اردو)

جنوری ۱۹۹۲ء

پروفیسر محمد منورؒ

(مدیر)

نائب مدیر : محمد سہیل عمر

مدیر معاون : ڈاکٹر وحید عشرت

معاونین : احمد جاوید

محمد اصغر نیازی

مقالات سے متعلقہ مندرجات کی ذمہ داری مقالہ نگار حضرات پر ہے۔ مقالہ نگار کی آراء اقبال اکادمی پاکستان، لاہور کی آراء تصور نہ کی جائیں۔

یہ رسالہ اقبال کی زندگی، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لیے وقف ہے اور اس میں علوم و فنون کے ان تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے انھیں دلچسپی تھی مثلاً اسلامیات، فلسفہ، تاریخ، عمرانیات، مذہب، ادب، آثاریات وغیرہ۔

مضامین برائے اشاعت

معتمد مجلس ادارت "اقبالیات"، ۲۷۔ الف، ماڈل ٹاؤن لاہور کے پتے پر مضمون کی دو کاپیاں ارسال فرمائیں۔ اکادمی کسی مضمون کی گمشدگی کی کسی طرح بھی ذمہ دار نہ ہوگی۔

بدل اشتراک

پاکستان

فی شمارہ	۲۰ روپے
زر سالانہ	۶۰ روپے (چار شمارے)

بیرونی ممالک

عام خریدار کے لیے	۱۰ ڈالر سالانہ
طلبہ کے لیے	۷ ڈالر سالانہ
اداروں کے لیے	۱۵ ڈالر سالانہ
فی شمارہ	۳ ڈالر

(بشمول ڈاک خرچ)

ناشر: اقبال اکادمی پاکستان، ۲۷۔الف، ماڈل ٹاؤن، لاہور، فون: ۸۵۶۰-۱۰

جنوری ۱۹۹۲ء
جلد نمبر ۳۲ ○ شمارہ نمبر ۴

ترتیب

قلمی مُعاوِنین

نام	تعارف
۱. ڈاکٹر وحید اختر	ڈین فیکلٹی آف آرٹس (سابق صدر شعبۂ فلسفہ) مُسلم یُونیورسٹی علی گڑھ انڈیا
۲. کلیم اختر	نیشنل پریس ٹرسٹ، ایوانِ مشرق محمود غزنوی روڈ۔ لاہور
۳. ڈاکٹر جاوید اقبال	نائب صدر اقبال اکادمی پاکستان
۴. ڈاکٹر مہدی محقق	مُمتاز ایرانی سکالر (ملائیشیا میں عارضی تقرر) شریک مذاکرہ عمان
۵. ڈاکٹر محمد اکمل الدین احسان اوغلی	تُرکی کے مُمتاز دانشور (شریکِ مذاکرہ عمان)
۶. ڈاکٹر سلیم اختر	اُستاد شعبۂ اُردو، گورنمنٹ کالج، لاہور
۷. ڈاکٹر سعدیہ نسیم	اُستاد شعبۂ اُردو، سندھ یُونیورسٹی۔ حیدر آباد
۸. ڈاکٹر عبدالحمید عثمانی	عمان میں شریکِ مذاکرہ ایک ملاوی دانشور
۹. ڈاکٹر وحید عشرت	معاون ناظم (ادبیات) اقبال اکادمی پاکستان۔ لاہور
۱۰. محمد اصغر نیازی	تحقیق کار، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور

اقبال اور اسلامی فکر کی تشکیلِ نو

ڈاکٹر وحید اختر

اقبال نے "اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو" کے عنوان سے نئے تقاضوں کی روشنی میں اجتہاد کا ایک لائحہ عمل اور اس کے کچھ اساسی اصول پیش کیے۔ ہندوستان میں اسلام کی تفسیر نو کا سلسلہ شیخ احمد سرہندیؒ سے ہوتا ہوا شاہ ولی اللہؒ، شبلی اور سرسید تک پہنچتا ہے۔ اقبال اسی سلسلے کی آخری کڑی ہیں۔ اٹھارہویں صدی کے آغاز سے عرب اور افریقی مسلم ممالک میں اسلام کی تشکیل نو کی تحریکیں اٹھنی شروع ہو گئی تھیں جن کا نقطۂ عروج پان اسلامیت ہے۔ اقبال کا اس تحریک سے بھی ذہنی رشتہ تھا اقبال نہ صرف ان اسلامی تحریکوں کے موید تھے بلکہ انھوں نے مغرب میں سائنس و فلسفہ، صنعت اور ٹیکنالوجی کے فروغ کا بھی گہرا جائزہ لیا تھا۔ وہ بیسویں صدی میں مغربی تہذیب کے زوال سے بھی آشنا تھے۔ انھوں نے مغرب کی فکری اور سیاسی تاریخ سے بھی استفادہ کیا۔ وہ مغرب کو کہیں رد کرتے ہیں اور کہیں قبول ـــ رد و قبول کے اس عمل میں ان کے سامنے اسلام کی نشاۃ ثانیہ کا نصب العین ہی رہتا ہے۔ مجموعی طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ انھوں نے اسلامی تہذیب کی روح کو ہمیشہ مغرب کی روح سے مختلف سمجھا۔ اختلاف کے اس عرفان نے انہیں جدید مغربی علوم کی روشنی میں اسلام کی اصل روح کی بازیافت پر اکسایا۔ وہ مغرب کے یکسر منکر نہیں اس سے سائنسی علوم سیکھنا وہ چاہتے ہیں کیونکہ یہ مسلمان کی اپنی گم شدہ میراث ہے لیکن وہ مغربی مادی ترقی کو یک رخا ارتقا سمجھ کر اسلام کے ارتقا کو مستقبل کے لیے روحانی راستے پر گامزن دیکھنا چاہتے ہیں۔ اقبال کے یہاں روحانیت یا مذہبیت روح و مادے کا تناقض نہیں، بلکہ دونوں کی ہم آہنگی سے عبارت ہے اور یہی اُن کے نزدیک اسلام کی روح ہے۔ "اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو" کو انھی خطوط پر پیش کیا گیا۔ یہ ایک اجتہادی کارنامہ

ہے جس کے احکامات کو پوری طرح اب تک نہ سمجھا گیا ہے اور نہ اُس سے فائدہ اٹھانے کی کوشش ہوتی ہے

اقبال کی یہ کتاب نثر میں اُن کی واحد مستقل، مربوط اور منظم کتاب ہے جس میں ان کے فلسفیانہ مسلک اور مذہبی اجتہاد کا یکجا مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔ کتاب سات ابواب پر مشتمل ہے :

۱۔ علم اور مذہبی تجربہ
۲۔ مذہبی تجربے کے الہامات کی فلسفیانہ جانچ
۳۔ خدا کا تصور اور عبادت کا مفہوم
۴۔ انسانی انا اس کی آزادی اور لافانیت
۵۔ مسلم تہذیب کی روح
۶۔ اسلام کی ساخت میں حرکت کا اصول
۷۔ کیا مذہب ممکن ہے ؟

پہلے باب میں انھوں نے مذہبی تجربے کے علمی پہلو سے سائنس کی روشنی میں بحث کی ہے اور سائنس سے اس کا تقابل کرتے ہوئے اس علم کی ہمہ گیری کو سائنس کے یک رخے پن سے افضل قرار دیا ہے۔ انھوں نے نہ صرف نظری لحاظ سے بلکہ عملیتی Pragmatic یا نتائجی نقطہ نظر سے بھی مذہبی تجربے اور اس پر مبنی علم کو درست، ضروری اور مفید قرار دیا ہے۔ اسی باب میں انھوں نے کائنات کی ماہیت، تغیر کی ہمہ گیری، زمان کے تصور اور فعالیت سے بحث کی ہے۔ آخر میں مذہبی تجربے کی اہم خصوصیت پر روشنی ڈالی ہے۔ دوسرے باب میں انھوں نے وجودِ خدا کے روایتی دلائل سے آغاز کر کے کائنات کی ماہیت سے تفصیلی بحث کی ہے اور تفصیل سے نظریۂ زمان کی تفسیر و توجیہ کی ہے۔ تیسرے باب میں خالق و عبد کے رشتے کو اسلامی عبادات کی روشنی میں ایک فعّال شکل میں پیش کیا ہے۔ چوتھے باب میں خودی، انسانی آزادی اور بقا کے تصور سے فلسفیانہ بحث کی ہے۔ پانچویں باب میں اسلامی تہذیب کی قوتِ محرکہ یعنی عقلیت، استخراجی طریقِ کار اور ہر طرح کی اذعانیت کے خلاف بغاوت کو موضوعِ بحث بنایا گیا ہے۔ چھٹے باب میں اجتہاد کے مسئلے پر سیر حاصل بحث کی ہے اور ساتواں مذہب کی ضرورت اور عہدِ حاضر میں اس کی معنویت کا اثبات کرتا ہے۔

پوری کتاب میں جو مسئلہ بنیادی اہمیت کا حامل ہے، وہ زمان کا مسئلہ ہے۔ زماں کی حقیقت

اور رفعائیت پر اقبال سے قبل کسی مسلم مفکر نے اتنا زور نہیں دیا تھا۔ اس مسئلے کی طرف انھیں عہدِ جدید کی تغیر آفرینی اور تازہ کاری نے متوجہ کیا۔ تغیر کا یہ عمل تاریخ کے کسی بھی دور میں اتنا واضح اور انقلاب آفریں نہیں ہو سکا تھا جتنا بیسویں صدی میں بنا۔ زماں کے ساتھ تغیر کا مسئلہ جڑا ہوا ہے۔ اقبال تغیر کو حقیقتِ ابدی تسلیم کرتے ہیں کیونکہ تغیر کے عمل ہی میں اسلام کی نشاۃِ ثانیہ کی امید ہے۔ وہ اسلام کو تغیر کے عمل میں شریک فاعل دیکھنا چاہتے ہیں نیز اسلام کی تشکیلِ جدید کی ضرورت بھی اسی لیے محسوس ہوئی ہے کہ وہ اُسے تغیر پذیر کائنات سے ہم آہنگ دیکھنا چاہتے ہیں اور یہ وقت کا ناگزیر تقاضا ہے۔ تقریباً نصف صدی قبل انھوں نے کہا تھا:

"حیرت کی بات نہیں کہ مسلمانوں کی نئی نسل، ایشیا اور افریقہ میں، اپنے عقیدہ کی نئی توجیہ چاہتی ہے۔ اسلام کی بیداری کے ساتھ یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ ہم آزادانہ طور پر یہ دیکھیں کہ یورپ نے فکر کیا ہے اور اس کے فکری نتائج اسلام کی دینیاتی فکر پر نظرِ ثانی کرنے یا اس کی از سرِ نو تشکیل کرنے میں کہاں تک ہماری مدد کر سکتے ہیں۔"[1]

اقبال کو یقین ہے کہ مذہب کو سائنس سے خطرہ نہیں کیونکہ سائنس بھی حقیقت کو سمجھنے کا ایک طریقہ ہے جو مذہبی تجربے کی مدد کر سکتا ہے بشرطیکہ ہم اس کے ایک رُخ ہی پر غالب آ سکیں۔[2] سائنس طریقِ کار کے اختلاف کے باوجود مذہب کے ساتھ متحد المقصد ہے۔ دونوں اپنے اپنے طور پر حقیقت کو جاننے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ خود مذہب کو انسانی سائنس مانتے ہیں۔[3] سائنس صرف نظری علم ہے جب کہ مذہب نظریے اور عمل کو ہم آہنگ کرنے کا علم ہے۔ سائنس اپنے نتائج پر قدرت نہیں رکھتی مگر مذہب ایسا علم ہے جو عمل کے ذریعے نتائج کو اپنے مقصد کے مطابق ڈھالتا ہے۔ وہ کائنات کی تفہیم بھی ہے اور تسخیر بھی۔ اگر ہم مذہب کو محض علم یا محض عمل سمجھ لیں تو اس کی روح فوت ہو جاتی ہے۔ مذہب علم و عمل کی ہم آہنگی ہے اسی لیے اقبال اس پر زور دیتے ہیں۔ کہ ہم مذہبی تجربے کی روشنی میں جدید علوم کو استعمال کر کے انھیں عمل کی وہ سمت اور مقصدیت عطا کریں جو تغیر پذیر کائنات کو انسانی مقصد کے تابع رکھے اس مقصد کے لیے وہ اسلامی فکر کی تشکیلِ نو کو ناگزیر سمجھتے ہیں۔

کائنات ثابت، جامد اور مستقل نہیں۔ اقبال ان یونانی تصورات کی تردید کرتے ہیں جو یا تو اعیان (تصورات) کو ثابت جان کر مادے کی نفی کرتے ہیں یا مادے کو اصل حقیقت مان کر مقصد اور غایت کا انکار کرتے ہیں۔ اقبال نے اکثر مقامات پر افلاطون پر سخت تنقید کی ہے کیوں کہ وہ

تغیر کو التباس مانتا ہے اور ثبات کو اصل حقیقت۔ اس کے ساتھ انھوں نے ارسطاطالیسی منطق کو بھی رد کیا جو صدیوں تک اسلامی فکر پر مسلط رہی وہ اسلام کو تصوریت اور اثباتیت کی ہم آہنگی سے تعبیر کرتے ہیں۔ اقبال نے میکانکیت کو بھی رد کیا ہے اور میکانکی قانونِ علیت کو بھی۔ وہ کائنات میں علت و معلول کے قانون کو کار فرما دیکھتے ہیں مگر میکانکی انداز میں نہیں بلکہ آزادانہ اور مقصدی انداز میں۔ وہ کائنات کو وہائٹ ہیڈ کی طرح ایک عمل سمجھتے ہیں جو غیر متحرک خلا میں موجود نہیں بلکہ ایسے واقعات کا نظام ہے جو مسلسل تخلیقی بہاؤ رکھتے ہیں۔ تجزیہ فکر انھیں کاٹ کر جامد بنا دیتی ہے یا اس طرح دیکھتی ہے۔ قدیم طبیعیات نے فطرت کو مادیت کی اصطلاح میں سمجھا اور مادے کو جامد و ساکن مان کر فطرت کی توجیہہ میکانکی قوانین سے کی۔ جب کہ جدید طبیعیات مطلقیت کی جگہ اضافیت پر اور مادی جواہر کی مجبوری کی بجائے اُن کی قوت و حرکت پر زور دیتی ہے۔ کائنات کی اس ماہیت کو زمان کے قدیم تصورات سے نہیں سمجھا جا سکتا۔ اقبال نے افلاطون، کانٹ، اشاعرہ، عراقی، رومی اور ابن حزم کے ساتھ برگساں، آسپنسکی اور آئن سٹائن کے نظریاتِ زمان سے مفصل بحث کی ہے وہ برگساں کے تصورِ "دورانِ خالص" کو حقیقی زمان کا صحیح نظریہ مانتے ہیں۔ ان کے خیال میں برگساں کی بنیادی غلطی یہ ہے کہ وہ ارادے اور فکر کی ثنویت کا شکار ہو گیا۔ آئن سٹائن کے نظریے کی خامی یہ ہے کہ وہ زمان کو مکاں کا چوتھا ابعد Dimension مان کر اس کی آزاد تخلیقی قوت سے انکار کرتا ہے اس کے برخلاف آسپنسکی Ouspensky زمان کو اپنے سے ماورا حرکت مانتا ہے اور بتاتا ہے کہ ہماری فکر اس قدر مکان بستہ رہتی ہے کہ ہم زمان کو بھی مکان کی جنس سے ہی سمجھتے ہیں جو غلط ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ قرآن مجید میں سلسلہ وار زمان serial اور غیر سلسلہ وار زمان Nonserial دونوں کا ذکر ملتا ہے۔ الٰہی زمان غیر سلسلہ وار ہے مگر خدا سلسلہ وار زمان سے متعلق ہو کر بھی ماورائے زمان رہتا ہے۔ زمان اور مکان اس کے دو اظہارات ہیں۔ اقبال زمان کو معروض مانتے ہیں مگر اس کے ساتھ اُسے انسانی آزادی اور تخلیقیت کا جز بھی سمجھتے ہیں۔ انسان اور زمان ایک دوسرے کے حریف نہیں، حلیف ہیں۔ وہ زمان کی حرکت کو مقصدی مانتے ہیں۔ زمان کو یہ مقصدیت انسان کا عمل عطا کرتا ہے۔ اقبال نے نطشے کے نظریۂ "تواترِ ابدی" Eternal Recurrence کو اس لیے رد کیا ہے کہ اس کے مطابق زمان کی مسلسل حرکت ایک دائرے اور متعین واقعات کی پابند ہو جاتی ہے آزاد اور تخلیقی نہیں رہتی۔ یہ بھی برگساں کی طرح ایک قسم کا نظریہ زمان ہے۔ اقبال نے زمان کو

حقیقی اور قابل مان کر ارتقا کے نظریے کو تسلیم کیا ہے۔ زمان کا ادکار ارتقا کا انکار ہے ان کا خیال ہے کہ قرآن میں ارتقاء کے نظریے کے شواہد ملتے ہیں۔ جاحظ، اخوان الصفا، ابن مسکویہ اور رومی نے اس نظریے کی تشکیل، اسلامی تعلیمات کی روشنی میں پہلے ہی کی ہے لئے اقبال ارتقا کے میکانکی تصور کو رد کر کے فجائی یا تخلیقی ارتقا Creative or *Emergent* کو قبول کرتے ہیں۔ مگر اسے برگساں کی میکانیت سے متمائز کرنے کے لیے موحدیت اور روحانیت کی اصطلاحوں میں بیان کرتے ہیں۔

اقبال نے زمان کے ساتھ مکان اور مادّے کی حقیقت کو تسلیم کیا ہے انھیں آئن سٹائن کے اس خیال سے اتفاق ہے کہ اگر مادہ نہ ہوتا تو تمام کائنات ایک نقطے پر سمٹ جاتی شہ انھوں نے عراقی کے حوالے سے مکان کی مختلف سطحوں کا ذکر کیا ہے اور اس طرح مکان کی اضافیت کو بھی تسلیم کیا ہے۔ اگر مکان کو علیحدہ سے دیکھا جائے تو وہ نقطوں میں قابل تقسیم ہے لیکن عمل کے پہلو میں وہ ناقابل تقسیم وحدت ہے لله کائنات، زماں اور مکاں میں موجود ہے۔ ہم جیسے فطرت کہتے ہیں، وہ خدا کے لیے ایک لمحہ پرّاں ہے۔

اقبال خدا کی شخصیت کو مانتے ہیں جو لامحدود ہے اور زماں و مکاں سے ماورا۔ وہ نفسِ مطلق ہے مگر نفس کی محدودیت سے بالا ہے۔ وہ خدا کے علم بسیط اور ہر جگہ موجودگی کو بھی تسلیم کرتے ہیں کیونکہ قرآن کی آیات سے اس کا ثبوت ملتا ہے۔ وہ ہر جگہ ہوتے ہوئے بھی مکان سے ماورا ہے اور تاریخ کے دھارے پر متصرف ہوتے ہوئے بھی اپنی مطلق شخصیت رکھتا ہے۔ اقبال نے جزئی اور کلّی علم کی متکلمانہ بحث نہیں چھیڑی بلکہ محدود و لامحدود کے رشتے پر توجہ صرف کی ہے۔ پوری کائنات میں صرف آدمی اپنے خالق کی تخلیقی زندگی میں شعوری طور پر شریک ہو سکتا ہے اور یہی شرکت نفسِ محدود کو لافانیت عطا کرتی ہے۔ انا کے دو رُخ ہیں۔ عرفانی Appraciative اور فاعلی Sefficient عرفانی انا دورانِ خالص میں رہتی ہے اور فاعلی انا سلسلہ وار زمان میں۔ انا کی زندگی مسلسل حرکت ہے۔ عرفانیت Appraciation سے کارکردگی تک، اور وجدان سے عقل تک۔ اسی عمل سے تجربی زماں پیدا ہوتا ہے لله انائے مطلق میں یہ تقسیم نہیں نہ اس کے لیے کوئی غیر ہے تاریخ اور کائنات کا علم خدا کو ایک ابدی 'حال' کی شکل میں ہوتا ہے۔ عبادت کے ذریعے انسان کا محدود نفس خدا کے نفسِ لامحدود سے تعلق پیدا کرتا ہے۔ عبادت مراقبہ ہے اور مراقبہ علم ہے عبادت

علم الیقین ہے، رویت باری ہے۔ یہ رویت یا علم انسان کو عمل کی قوت عطا کرتا ہے اور مقصد کے حصول تک رہنما ہوتا ہے۔ اجتماعی عبادت اجتماعی حصولِ علم کا محرک بنتی ہے۔ عبادت انفرادی ہو یا مشترکہ، یہ اظہار ہے انسان کی داخلی اُمنگ کا جو کائنات کے ہیبت ناک سکوت سے جواب چاہتی ہے۔ یہ دریافت کا ایسا عمل ہے جس کے ذریعے نفیِ ذات کے لمحے میں نفس اپنا اثبات کرتا ہے اور حیاتِ کائنات میں اپنی قیمت کا تعین کرتا اور اپنے کو ایک حرکی عامل کی حیثیت سے جانتا ہے[۳]۔

اقبال کے نزدیک انسان خدا کی منتخب مخلوق ہے اس کا خلیفہ ہے اور آزاد شخصیت رکھتا ہے۔ اقبال کے فلسفے کا ایک بنیادی تصور انسانی خودی ہے ان کے نزدیک منصور حلاج کا دعویٰ انا الحق متکلمانہ عقلیت کے لیے چیلنج بن کر ابھرا۔ خودی انسان کی پوری شخصیت ہے، یہاں روح اور جسم کی دوئی نہیں۔ جسم و روح کے درمیان متوازیت اور باہمی تعامل کے نظریات ناکافی ہیں۔ عمل کے دوران یہ دونوں متحد رہتے ہیں اور یہی حقیقت ہے[۴] نفس آزاد شخصی علیت ہے[۵] عبادت اسے میکانکی علیت سے آزاد کرتی ہے۔ اقبال نے جبریت کے نظریے کی شدید مخالفت کی ہے اور اسے استبدادی مطلق العنان شاہی کا سیاسی حیلہ قرار دیا ہے جس پر سب سے بڑی ضرب کربلا نے لگائی[۶]۔ انسان خود اپنی تقدیر ہے۔ حضرت علی کا قول کہ "میں قرآن ناطق ہوں"، بایزید کا کہنا کہ "اعظم ما شانی" اور حسین بن منصور حلاج کا نعرہ انا الحق اسی کی نشاندہی کرتے ہیں[۷]۔ نفس انسانی کی محدودیت عبادت و شہادت کے وسیلے سے لافانیت حاصل کرتی ہے۔ کانٹ اور جدید فلسفے میں دوام نفس کا مسئلہ خالص اخلاقی ہے۔ قدیم فلسفے میں اس کی نوعیت مابعد الطبیعیاتی تھی۔ اقبال کے لیے یہ مسئلہ اس کے علاوہ بھی بہت کچھ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ قرآنی نظریۂ تقدیر جزوی طور پر اخلاقی ہے اور جزوی طور پر حیاتیاتی نفس کی ابتدا ہے۔ وہ موت کے بعد زمین پر واپس نہیں آتا اور محدودیت بدبختی نہیں۔ کیونکہ وہ محدودیت کے وسیلے سے ہی لامحدود نفس تک رسائی حاصل کرتا، اپنے اعمال گزشتہ کو پرکھتا اور امکاناتِ مستقبل کا فیصلہ کرتا ہے۔ قرآن محدودیت سے مکمل آزادی کا قائل نہیں۔ برزخ، جنت، دوزخ اور حشر مختلف کیفیات ہیں جن کا قرآن میں استعاراتی بیان ملتا ہے۔ برزخ، موت اور حشر کا درمیانی تعطل ہے۔ حشر ایک آفاقی مظہر حیات ہے جس کا

اطلاق حیوانات اور طیور پر بھی ہوتا ہے۔ جنت اور دوزخ عارضی کیفیات ہیں۔ مستقل مقامات نہیں، نہ عذابِ جہنم ابدی ہے۔ نہ جنت مکمل تعطیل کا نام ہے۔ یہ سب وہ منزلیں ہیں جن سے انسان آزادانہ گزرتا اور مستقبل کے تخلیقی امکانات کو بروئے کار لاتا ہے[۵۴]

اقبال نے ہبوطِ آدم کو بھی زوال سے تعبیر نہیں کیا بلکہ اسے انسان کے ارادۂ زندگی و عمل کے نتیجے سے تعبیر کیا ہے۔ قرآن میں آدم کے جنت سے اخراج کا قصہ انسان کی تشنگیٔ علم اور آزاد نفس پر شعوری اختیار کی خواہش کو بیان کرتا ہے۔ یہی نفس انسان کی ماہیت ہے جس نے اس طرح اپنا اثبات کیا[۵۵] اسی طرح بقا کے حصول پر قادر ہو سکتا تھا۔ آزادی، تخلیقیت اور خواہشِ دوام انسانی انا کی بنیادی صفات ہیں۔ اور ان ہی کے ذریعے وہ لامحدود نفسِ ربانی کا شریک کار ہو سکتا ہے۔ تخلیقی عمل میں شرکت کی یہی خواہش اسے جنت کی بے عملی سے کارِ جہاں کی عمل گاہ میں لائی۔ زمان حصولِ مقصد کا طویل انتظار ہے۔ مگر یہ انتظار انفعالی کیفیت نہیں، جہد و عمل کا لامتناہی سلسلہ ہے۔

مذہبی تجربہ ہمیں کائنات، زمان، مکاں، خدا اور خودی کا علم عطا کرتا ہے۔ اس تجربے کے ذریعے جو علم حاصل ہوتا ہے، اُسے وجدان اور عقل کے خانوں میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔ مذہبی تجربے میں یہ دونوں علیحدہ نہیں ہوتے۔ خود مذہبی تجربہ بلا واسطہ، ناقابلِ تجزیہ اور متعلق باللہ ہوتا ہے۔ یہ ناقابلِ ترسیل ہوتا ہے لیکن اس کا وقوفی Cognitue عنصر خیال کی شکل اختیار کرتا ہے اور خیال الفاظ کا جامہ پہنتے ہیں۔ اس جگہ اقبال نے ضمنی طور پر قرآن کے الفاظ اور معانی کی قدامت کی بحث کے لاحاصل ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ تجربہ، خیال اور اس کا لفظی اظہار ایک دوسرے سے پیوست ہوتے ہیں۔ اس لیے تقدم تاخر کی بحث فضول ہے۔ مذہبی تجربہ سلسلۂ زمان و مکان سے بالکل غیر منقطع نہیں ہوتا اس لیے عارف یا صوفی عام تجربات کی سطح پر واپس آجاتا ہے اور انھیں سمجھنے میں بھی مدد کرتا ہے[۵۶] اقبال نے عام صوفی اور نبی میں بنیادی فرق یہی بتایا ہے اور صوفی عبدالقدوس گنگوہی کے خیال کے مطابق نبی کی طرح معراج سے واپس آنا پسند نہیں کرے گا۔ لیکن نبی پر یہ واپسی فرض ہے اور یہی اس کی عظمت کی دلیل ہے[۵۷] نبی کا یہی منصب اسلامی تہذیب کی ایک اہم خصوصیت یعنی اجتماعی نجات و فلاح سے عبارت ہے۔ نبوت وہ مذہبی شعور ہے جس میں وجدانی تجربہ اپنی حدود سے باہر نکل کر حیاتِ اجتماعی کے دھاروں کو موڑنے اور بدلنے

کے مواقع تلاش کرتا ہے۔[۲۲]

وحی قرآن کے مطابق ایک آفاقی وصف حیات ہے۔ اقبال کے خیال میں ختمِ نبوت کے معنی وحی کے سلسلے کے منقطع ہونے کے نہیں۔ وحی حیات کا تخلیقی عمل ہے۔ انھوں نے ختمِ نبوت کی توجیہ یہی ہے کہ یہ دراصل ہر طرح کی اذعانیت کے خاتمے کا اعلان ہے۔ اسلام ایسا مذہب ہے جس کے ساتھ استخراجی طریقہ پیدا ہوا اور خالص تفکری طریقہ ختم ہوا۔ پیرویت اور مشابہت کا اقتدار ختم ہوا۔ رسول اللہؐ کی تاریخ بین اور تاریخ ساز نظر دیکھ رہی تھی کہ اس خاتمۂ اذعانیت کے بعد اب انسان کسی نبی کو تسلیم نہیں کرے گا، بلکہ عقل، مشاہدے اور تجربے سے وہ علم حاصل کرے گا جو اب تک اسے نبیوں کے وسیلے سے ملتا تھا۔ نبوت کے خاتمے کے معنی یہ بھی نہیں کہ اب جذبے کی جگہ پوری طرح عقل نے سنبھال لی ہے۔ ختم نبوت کے تصور کی اہمیت اس بات میں ہے کہ نبوت کے سلسلے کے انقطاع نے ایک آزاد تنقیدی رویے کو جنم دیا جو مذہبی تجربے کو بھی شخصی سند یا کسی مافوق الفطرت مبداء کی بنا پر تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے کیونکہ اسلام کے ظہور کے بعد تاریخ میں اب اس کی گنجائش نہیں رہی تھی۔[۲۳]

مسلمانوں نے یونانی فلسفے کو قبول کر کے اسلام کی روح سے انصاف نہیں کیا۔ یونانی تہذیب کی روح عقلیت ہے، اسلام اس کلاسیکی عقلیت کے خلاف بغاوت ہے۔ غزالی جنھوں نے اس راز کو سمجھا تھا، ارسطو کی منطق کی ہی پیروی کرتے رہے۔ اسلام میں عقل کے ساتھ وجدان، تفکر کے ساتھ عمل اور تصور کے ساتھ ٹھوس حقیقت پر زور ہے۔ اس کا طریقہ استقرائی نہیں، استخراجی ہے۔ قرآن میں جا بجا تعقل، تفکر اور مراقبے کے پہلو بہ پہلو مشاہدے پر زور ہے۔ مشاہدہ مرئی حقیقت کا ہوتا ہے۔ مشاہدے کے ذریعے مرئی حقیقت کا علم سائنس بنتا ہے اس طرح اسلام نے سائنس کی ترقی کا راستہ دکھلایا۔ یونانی فلسفے میں ٹھوس مرئی حقیقت پر تصور غالب تھا اسلام کا آدرش "لامحدود" ہے جبکہ یونانی ذہن کا آدرش تناسب تھا۔ اسی لامحدود کی تلاش میں اسلام نے منطق، ریاضیات، حیاتیات، نظریۂ ارتقا اور نفسیات کے مطالعے کو ترقی دی۔[۲۴]

اسلامی تہذیب کی، دوسری بنیادی خصوصیت اس کی تاریخی بصیرت ہے۔ قرآن میں بنی انسانی تاریخ کے حوالے جا بجا ملتے ہیں۔ ابن خلدون نے سب سے پہلے فلسفۂ تاریخ کی تدوین کی اور یہ قرآنی تصورِ تاریخ ہی کا اثر تھا قرآن نے واقعات کو تفہیمی نظر سے دیکھنے کا سبق

دیا ہے اسی لیے مسلمانوں نے علم رجال کی بنیاد ڈالی۔ روایت کو قبول کرنے کے لیے راوی کا معتبر ہونا ضروری ہے۔ قرآن میں تاریخ کے دو بنیادی اصول بیان کیے گئے ہیں (۱) تمام انسانوں کی ابتدا ایک ہی اصل سے ہوتی ہے (۲) زمان حقیقی ہے اور زندگی میں ایک مسلسل تخلیقی حرکت ہے[۲۲] اسپنگلر نے اسلام پر تقدیر پرستی کا الزام لگایا ہے جو اسلام کی تاریخ کی روشنی میں سراسر غلط ہے۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ مغربی تہذیب سرتاسر مخالف کلاسیکی ہے لیکن یہ بھول جاتا ہے کہ کلاسیکیت کے خلاف بغاوت کا راستہ تو سب کو اسلام ہی نے دکھایا[۲۳]

اقبال سمجھتے ہیں کہ جب اسلام نے اپنی تہذیب کی حرکی روح کو بھلا دیا تو وہ زوال کا شکار ہو گیا۔ عموماً زوال کا ذمہ دار ترکوں کو قرار دیا جاتا ہے۔ اقبال اس سے متفق نہیں۔ ان کے خیال میں اسلامی فکر کے زوال کے تین اسباب ہیں۔

(۱) متکلمین کی یونانی فلسفے کے زیر اثر عقلی موشگافیاں جو روح اسلامی کو بروئے کار لانے میں مانع رہیں۔

(۲) تصوف کے دائرے میں مرتاضیت کا فروغ جس نے بے عملی اور ترک دنیا کی تعلیم عام کی۔

(۳) زوال بغداد کے ساتھ اسلام کے سائنسی اور عقلی علوم کا خاتمہ — جس نے مذہبی اذعانیت کو رائج کیا۔ شکست خوردہ ذہن مذہب کو شیش محل سمجھ کر اس میں بند ہو گئے اور آزاد تفکر و اجتہاد کے تمام دروازے کھڑکیاں بند کر لیں[۲۴]

اسلام کی حرکی قوت کی کلید اجتہاد ہے جسے مسلمانوں نے ترک کر دیا اور اس کے نتیجے کے طور پر جامدیت اور ذہنی پستی کو فروغ ہوا۔ اس کے خلاف سب سے پہلی بغاوت ابن تیمیہ نے کی۔ انھوں نے اپنے زمانے کے عوام کی گری ہوئی اخلاقی اور علمی حالت کی بنا پر اجماع کے اصول سے انکار کیا کیونکہ اس وقت اجماع کے معنی تھے ذہنی زوال و جمود، قدامت پسندی اور اندھی روایت پر اتفاق۔ سیوطی[۲۵] نے سولھویں صدی میں ابن تیمیہ کی تائید کی اور یہ نظریہ پیش کیا کہ ہر صدی کے خاتمے پر ایک مجدد کا ظہور میں آنا ضروری ہے[۲۶] آہستہ آہستہ یہ خیال پیدا ہونے لگا کہ اسلام کی اصل روح تک رسائی کے لیے قرآن و سنت کی طرف مراجعت ضروری ہے ابن تیمیہ کے اثر نے اٹھارویں صدی میں نجد سے اٹھنے والی وہابی تحریک کو جنم دیا۔ ابن تیمیہ نے تمام مکاتیب فقہ کی مطابقت اور حرف آخر ہونے سے انکار کر کے اپنے لیے اجتہاد کی آزادی

کا اعلان کیا تھا جس کا بالواسطہ اور بلاواسطہ اثر سنوسی تحریک، پان اسلامی تحریک اور بابی تحریک میں دیکھا جا سکتا ہے[۳۳] ترکی میں حلیم ثابت نے جار بد عزائی تصورات پر اسلامی قانون کی بنیاد رکھنے کی طرف توجہ دلائی۔ اقبال نے محسوس کیا کہ ہمیں بھی ترکوں کی طرح اپنے ورثے پر تنقیدی نظر ڈالنی چاہیے۔ اگر ہم اس پر سخت تنقید نہ کر سکیں تو کم از کم دوسرے مضر اثرات کے بڑھتے ہوئے نفوذ کو روکنے کی کوشش تو کر ہی سکتے ہیں[۳۴]۔ اقبال حکیم پاشا سے بھی متاثر ہیں جنھوں نے قومیت کے تصور کو غیر اسلامی قرار دیتے ہوئے بین الاقوامیت پر زور دیا۔ ان کی نظر میں یہ ایسے اجتہادات ہیں جو مستقبل کے لیے اسلامی فکر کی نئی تشکیل کے لیے راستے اور طریقے کی نشاندہی کرتے ہیں۔

اجتہاد کے تین درجے ہیں:

۱۔ قانون سازی کا مکمل اختیار جو عملی طور پر بانیانِ مکاتیب فقہ کے لیے مخصوص سمجھا جاتا ہے۔

۲۔ اضافی اختیار جو کسی مخصوص مکتب فقہ کے دائرے میں رہ کر ممکن ہے۔

۳۔ خصوصی اختیار جو کسی ایسے خاص مسئلے میں استعمال کیا جا سکتا ہے جسے آئمہ فقہ نے حل نہیں کیا[۳۵]

اقبال کی دلچسپی دراصل پہلے درجے سے ہے کیونکہ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ اس کا اختیار صرف آئمہ فقہ تک محدود نہیں ہونا چاہیے جس طرح قدیم فقہا نے اپنے زمانے کے حالات کو دیکھ کر قانون بنائے اپنے تقاضوں کی روشنی میں یہ اختیار علما، اور امت کو حاصل ہونا چاہیے۔ اسلام میں اجتہاد کی اس لیے گنجائش ہے کہ ابتدا میں کوئی لکھا ہوا قانون موجود نہ تھا۔ رسول کے بعد خلفا اور صحابہ کے بعد تابعین موقع کے لحاظ سے قرآن اور سنت کی روشنی میں فیصلے کرتے تھے خود آئمہ مکاتیبِ اربعہ نے اپنے وقت کی ضرورت کے مطابق فقہ کی تدوین کی۔ ان میں اختلاف کی موجودگی بتاتی ہے اور توجیہ میں آزادی کے ساتھ کٹرپن اور اندھی تقلید کی نفی کرتی ہے[۳۶]

اجتہاد کے بنیادی ماخذ چار ہیں۔ قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس[۳۷]

قرآن ضابطۂ قوانین نہیں اس کا بنیادی مقصد انسان میں خدا اور کائنات کی نسبت سے اعلیٰ تر شعور پیدا کرنا ہے۔ اس طرح یہ علم اخلاق و علم مدن و سیاست و معیشت کے کچھ عمومی

اصول پیش کرتا ہے، کہیں کہیں کچھ ضوابط قانونی نوعیت کے بھی مل جاتے ہیں۔ مثلاً خاندان سے متعلق۔ اس کی ضرورت اس لیے تھی کہ قرآن روحانیت کو انسانی زندگی سے الگ نہیں کرتا۔ اس کے ساتھ اسلام نے مذہب کو سیاست و معاشرت سے بھی متحد رکھا۔ ان اصولوں کی روشنی میں قرآن کے علم کی مدد سے بدلتے ہوئے حالات کی توجیہہ و تفسیر کی جاسکتی ہے۔

حدیث دوسرا اہم ماخذ ہے، لیکن احادیث کے کثیر ذخیرے میں ضعیف اور موضوع حدیثیں اس کثرت سے شامل ہیں کہ حدیث سے سند کے لیے بہت احتیاط اور دقتِ نگاہ کی ضرورت ہے خود اقبال پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ انھوں نے ایک ضعیف یا موضوع حدیث قدسی لاتسبوالدھر پر اپنے تصور زماں کی پوری عمارت کھڑی کی ہے۔

تیسرا ماخذ اجماع ہے جو اقبال کے نزدیک اسلام کا اہم ترین قانونی تصور ہے لیکن انہیں یہ بھی احساس ہے کہ ایک تو یہ تمام فرقوں میں متفق علیہ نہیں، دوسرے اسلام میں کبھی بھی مستقل ادارے کی صورت حاصل نہیں ہوئی کیونکہ ہر دور کے اہل اقتدار کو اجماع میں اپنے لیے خطرہ نظر آیا۔ اقبال سمجھتے ہیں کہ موجودہ جمہوری دور میں اسمبلیاں اور پارلیمان اس کی جگہ لے سکتی ہیں۔ جیساکہ ایران میں کبھی علماء کی ایک مجلس تشکیل دی گئی تھی لیکن ساتھ ہی اقبال یہ سوال بھی اٹھاتے ہیں کہ کیا وہ اسمبلیاں جہاں عموماً ارکین اسلام کے اصولوں سے ناواقف ہوتے ہیں، اجماع کا نعم البدل ہوسکتی ہیں؟ دوسرا سوال یہ ہے کہ کیا اجماع قرآن سے انحراف بھی کرسکتا ہے؟ بظاہر ہے کہ دوسرے سوال کا جواب نفی میں ہوگا۔ البتہ پہلے پر مزید غور کرنے کی ضرورت ہے ابن تیمیہ نے اجماع پر جو تنقید کی تھی وہ آج بھی عامۃ المسلمین کی ذہنی پسماندگی، قدامت پسندی و تقلیدی رویے کی وجہ سے بڑی حد تک صحیح ہے۔ البتہ تعلیم یافتہ طبقے کے مشورے اور باہمی مذاکرے سے اجتہاد کا کام کیا جاسکتا ہے مگر علمائے دین جدید تعلیم یافتہ طبقے کے مخالف ہیں اور جدید تعلیم یافتہ طبقہ ان سے بیزار ہے — قیاس قانون سازی میں تمثیلی دلالت Analogical Reasoning کی شکل ہے جس کا استعمال ابوحنیفہ نے کیا۔ یہ اصول آریائی ذہن کی تجریدیت پر ٹھوس حقائق کا بند باندھتا ہے۔ ابوحنیفہ کے اسکول نے اس اصول کی روشنی میں تخلیقی مطابقت پذیری کا ثبوت دیا ہے لیکن بعد میں چل کر اس اصول کو بھی محض جامد سمجھ لیا گیا۔ قیاس جس فکری جرأت کا متقاضی ہے اس کی ہمارے دور کے مجتہدین میں افسوسناک کمی ہے۔

اقبال قاضی شوکانی کے حوالے سے کہتے ہیں کہ اجتہاد کی اجازت خود حیاتِ محمدی میں بھی تھی؛

کو حاصل تھی، جس کا ثبوت یہ واقعہ ہے کہ معاذ کو حاکم یمن مقرر کرتے وقت پیغمبرؐ نے دریافت کیا کہ تم معاملات کا فیصلہ کس طرح کرو گے؟ انھوں نے کہا کتاب خدا کی روشنی میں، پھر دریافت فرمایا اگر کتاب خدا سے کسی معاملے میں ہدایت نہ ملے تو؟ جواب دیا، پیغمبر خدا کی نظیروں کا اتباع کروں گا۔ سوال ہوا "اگر وہاں بھی نہ ملے تو؟" جواب میں کہا، تب میں اپنے فیصلے پر عمل کروں گا[۳۵]

دورِ انحطاط میں یہ کہا جانے لگا کہ اب بابِ اجتہاد بند ہو گیا ہے۔ یہ عذر تقلید اور روایت پرستی کا زائیدہ تھا جس نے اسلامی روح کو تنگ کر دیا تھا۔ سرخشی نے دسویں صدی میں اس پر تنقید کی تھی اگر بابِ اجتہاد کے بند ہونے کا اعلان کرنے والے یہ سمجھتے ہیں کہ علمائے عہدِ گزشتہ کو آج کے علماء سے زیادہ آسانیاں حاصل تھیں تو یہ محض افسانہ طرازی اور لغویت ہے۔ انھوں نے کہا کہ بعد والوں کے لیے علمائے ماسبق کے مقابلے میں اجتہاد آسان تر ہے کیونکہ احادیث اور تفاسیر کا ذخیرہ روز بروز بڑھتا چلا گیا ہے اور تحقیق کے لیے زیادہ محنت کی ضرورت نہ رہی[۳۶]۔ اقبال دورِ حاضر کی تقلید پرستی پر بھی تنقید کرتے ہیں۔ بنیادی اصولوں اور نظامہائے فقہ میں کوئی چیز اجتہاد کو مانع نہیں۔ عہدِ جدید کے علما نئے علم اور تجربے کے ساتھ جرأت مندانہ طور پر اسلام کے افکار کی از سرِ نو تشکیل کر سکتے ہیں۔ مگر ان کی مصلحت پسندی اور روایت بستگی انھیں اس جرأت کی توفیق نہیں دیتی۔ اقبال کے خیال میں آج انسانیت کو تین چیزوں کی ضرورت ہے۔

(۱) کائنات کی روحانی توجیہ

(۲) فرد کی روحانی آزادی، اور

(۳) انسانی سماج کے روحانی ارتقا کے لیے آفاقی اہمیت رکھنے والے اصول

اقبال کے خیال میں یہ دولت صرف اسلام کو حاصل ہے۔ یورپ نے عظیم الشان تصوری نظامہائے فلسفہ تعمیر کیے مگر یہ تصوریت مغربی زندگی کا غالب عنصر کبھی نہ بن سکی۔ خالص تفکر کسی قوم کے مزاج کو بدل نہیں سکتا۔ اسلام کے پاس تصوریت کی قوتِ محرکہ پہلے سے موجود تھی اسی لیے اسی نے اپنی فعالیت اور حرکت پذیری سے دنیا میں انقلاب برپا کر دیا تھا۔ ناممکن نہیں، اگر اسلام تشکیلِ نو کے بعد پھر پہلی ایسی فعالیت کے ساتھ دنیا کی رہنمائی کر سکے کیونکہ مسلمانوں کے علاوہ اور کسی کے پاس ختمِ نبوت کی دی ہوئی وہ توانائی نہیں جو روحانی تجدید پیدا کر سکے[۳۷]

اسلام ہی اقبال کے خیال میں ایک ایسا مذہب ہے جو نظری اور عملی دونوں پہلوؤں کو ساتھ لے کر چلتا ہے۔ ایک طرف وہ سائنسی مشاہدے اور تجربے کا مبلغ ہے، دوسری طرف عمل کی آزادی اور

خلاقیت کا تقیب۔ سائنس کی ترقی نے فکر کی دنیا میں انسان کو اپنے آپ سے متصادم کر دیا اور سیاست
و معاشرت میں دوسرے افراد سے اس تصادم پر غلبہ سائنس کے لیے اس واسطے ممکن نہیں کہ وہ مقاصد
کا کوئی نظام نہیں دے سکتی۔ مذہب کی اقدار کے تابع ہو کر ہی ان دونوں پہلوؤں میں تطابق پیدا کیا
جا سکتا ہے۔ اسلام میں نہ تو نفس کائنات کے لیے غیر ہے نہ کائنات نفس کی حریف۔ اس لیے مذہب ہی
خود اجنبیت اور کائناتی اجنبیت کو دور کر کے حقیقت کے تمام پہلوؤں کو دوبارہ متحد و ہم آہنگ کر
سکتا ہے۔ اس سلسلے میں ہم سائنس سے مدد لے سکتے ہیں کیونکہ سائنس کو مقاصدِ مذہب کے تابع
کرنا پڑے گا اسی صورت میں روحانی جمہوریت اور اسلامی اشتراکیت کا نظام دنیا میں نافذ کیا جا سکتا ہے
اقبال کے نزدیک اسلام مغرب کے تصورِ قومیت کا بھی مخالف ہے اور کسی قوم کی سامراجیت کا بھی۔
اسلام اگر حدودِ مکاں سے بالاتر ہے تو عرب سامراجیت کے تصور سے بھی ماوراء ہے۔ مستقبل میں
اسلام کی ترقی کے لیے ضروری ہے کہ ہر مسلم قوم اپنے ورثے اور موجودہ تقاضوں سے فائدہ اٹھا کر اپنی
نئی تشکیل کرے اسی ترقی کے بعد ہی عالم اسلام آزاد اور ترقی یافتہ اقوام کی مجلسِ اتحاد بن سکتا ہے
یہ ترقی مادی بھی ہوگی اور روحانی بھی اور مادی اور روحانی آزادی ایک دوسرے کے لازم و ملزوم ہیں۔[۲۸]

اقبال نے اسلامی افکار کی تشکیلِ نو کے لیے جو طریقہ اختیار کیا ہے وہ عقلی اور سائنسی ہے لیکن
اس کی بنیاد مذہبی عقیدے، خصوصاً توحید کے آزادی بخش اصول پر ہے۔ توحید اپنے روحانی مضمرات
اور عملی امکانات کے ساتھ ایسا عقیدہ ہے جو نفسِ محدود کو نفسِ لامحدود کی حضوری عطا کرتا ہے۔ یہ
حضوری خود احتسابی کی وہ صلاحیت دیتی ہے جو نفس کو اپنے ماضی پر تنقید اور مستقبل کی نئی تعمیر کا
اہل بناتی ہے۔ اقبال نے فلسفیانہ تصورات کو عقیدے سے ہم آہنگ کرنے کے لیے سائنسی نظر اور
رویے سے مدد لی ہے۔ ان کے فلسفے کے ارکان چار ہیں۔

(۱) توحید، یعنی نفسِ لامحدود کی خلاقیت و فعالیت پر وہ ایمان جو نفسِ محدود کو بھی ان اوصاف
سے مزین کرتا ہے۔

(۲) کائنات کا حرکی تصور جس میں زمان و مکان خدا کے اظہارات ہیں اور تخلیقی فعلیت کا آزاد
مظہر۔ وہ کائنات کو حقیقی مان کر انسان کی فعلیت اور تخلیقیت کی آماجگاہ بنا دیتے ہیں۔

(۳) خودی جو آزاد انسانی انا کی فعالیت کا جدید تصور ہے۔ یہ تصور رویے عملی کے تمام میلانات کا رہبر ہے

(۴) اجتہاد کا حرکی اصول جو اسلامی نظام کو جامد اور زوال آمادہ ہونے سے بچاتا ہے۔

اقبال نے مختلف مغربی فلاسفہ پر جو تنقید کی ہے اس سے بھی اختلاف ہو سکتا ہے اور اپنے

بیشتر مسلم مفکرین کی جن خامیوں اور ناکامیوں کی طرف اشارے کیے ہیں ان سے بھی صد فیصد اتفاق ممکن نہیں۔ اس کی بھی گنجائش ہے کہ ہم ان کے مخصوص فلسفیانہ تصورات، مثلاً نظریہ زمان سے اختلاف رکھتے ہوں۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اقبال سائنس کی ترقی سے یہ غلط امید وابستہ کیے ہوئے تھے کہ اس کے انکشافات انسان کو کائنات کی روحانیت کے تصور کی طرف لے جا رہے ہیں۔ اقبال کے زمانے میں جیمز جینس اور ایڈنگٹن کے جدید طبیعیات کی تحقیقات پر مبنی فلسفیانہ تصورات کافی مقبول تھے اس لیے انھوں نے یقیناً ان کا اثر قبول کیا ہوگا۔ ان طبیعین کا یہ ادعا تھا کہ مادہ اپنے آخری تجزیے میں توانائی یا دوسرے لفظوں میں روحانی قوت ہے اور جوہر کے اجزائے ترکیبی کی آزادیٔ حرکت ان میں ایک آزاد نفس کی موجودگی کا ثبوت ہے۔ اقبال نے وحی کے عالمگیر ہونے کا جو تصور پیش کیا ہے اس کی بنیاد بھی اس تصور پر ہے کہ کائنات کا ذرّہ ذرّہ خودی اور آزادی کا سرمایہ دار ہے۔ طبیعیات دانوں کے ان محتاجِ دلیل فلسفیانہ تصورات کو آئن سٹائن ہی نے رد کر دیا تھا جس کے تصورِ زمان و مکان سے اقبال نے بڑی حد تک استفادہ کیا ہے۔ مسلم اقوام کی بیداری کی بنا پر انھوں نے اسلامی اقوام کی برادری اور بین الاقوامیت کا جو تصور پیش کیا تھا وہ بھی بعد کے برسوں میں بڑھتی اور مضبوط ہوتی ہوئی قومیت کی تحریکوں سے ٹکرا کر پاش پاش ہو گیا۔ ان کے جمہوریت اور اشتراکی معاشرے کے تصورات کو بھی غیر جمہوری اور غیر اشتراکی قرار دے کر رد کیا جا سکتا ہے لیکن ان تمام باتوں کے باوجود تشکیلِ جدید کے لیے انھوں نے جو تصورات پیش کیے ہیں، ان کی اہمیت سے انکار ممکن نہیں۔ اقبال نے پہلی بار اسلامی فکر کو تغیر کے انقلاب آفریں تصور اور ارتقا کے روحانی ابعاد سے روشناس کرایا۔ آج بھی مسلم علما میں ایسے عمائدین موجود ہیں جو تغیر کے منکر ہیں یا اسلامی نظامِ فکر و معاشرت کو تغیر پذیر حالات کے ساتھ بدلنے کے مخالف ہیں۔ اقبال نے اسی جامد ذہن پر ضرب لگائی تھی لیکن تقلید اور قدامت پرستی نے اس ضرب کو سہہ کر جیسے اقبال کے تصوراتِ خودی و عشق سے مسلح ہو کر خود ان کے بعض تصورات کو انھی کے خلاف استعمال کیا۔ ان کی مخالف عقلیت تنقید کو تو اپنایا گیا لیکن ان کے نظامِ فکر کی عقلی بنیاد اور طریقہ کار کو رد کر دیا گیا۔ خود اقبال پرستوں کی اکثریت آج بھی ہندوستان اور پاکستان میں ان کے حرکی تصورات اور اجتہاد کی انقلابی ضرورت کی سب سے بڑی حریف ہے۔ اقبال کی شاعری کی جذباتی اپیل نے انھیں اللہ کی رحمت کا تو مسلمانوں کے نزدیک مستحق بنا دیا لیکن ان کی فکر کی اجتہادی عقلیت کو امت کے لیے برکت نہ مانا گیا۔ یہاں اس کا موقع نہیں کہ خود فکرِ اقبال کے تناقضات سے تفصیلی بحث کی جائے نہ ان کے مثبت اور منفی اثرات مابعد

کے جائزے کی گنجائش ہے۔ مختصر طور پر اتنا کہا جا سکتا ہے کہ چند فروعات میں اختلاف کے باوجود ان کے پیش کردہ لائحہ عمل کے بنیادی اصول آج ان کے وقت سے بھی زیادہ لائق توجہ ہیں۔ سر سید اجتہاد کے دروازے سے اس لیے ٹکرا کر رہ گئے کہ ان کے پاس جدید مغربی فلسفے، تاریخ اور سائنس کے تازہ آلات نہ تھے۔ اقبال کو یہ آلات میسر تھے جن سے انھوں نے دروازہ کھول دیا لیکن بدقسمتی سے وہ دروازہ آج بھی آنے والوں کو چشم تمنا سے تک رہا ہے۔ اقبال نے علما نے دین کے لیے جدید سائنسی اور معاشرتی علوم سے آگاہی کی جو شرط لگائی تھی وہ اب بھی تشنۂ تکمیل ہے۔ ہمارے علماء جدید علوم سے بے بہرہ تغیر کے عمل سے ہراساں اور اسلام کی تشکیلِ نو میں فرد کی فعال آزادی کے منکر ہیں۔ ہماری وہ نسلیں جو جدید تعلیم سے بہرہ ور ہیں، دین کی روح سے ناآشنا ہیں، علماء سے خوفزدہ ہیں اور قدامت پسندی کے اندیشے سے کمزور ہیں۔ جب تک یہ دونوں گروہ ایک دوسرے کے ساتھ اشتراکِ فکر و عمل نہ کریں گے، جدید علم مذہب سے اور مذہب جدید علم سے ہم آہنگ نہ ہو سکے گا اس لیے اسلامی افکار کی تشکیلِ نو ممکن نہ ہو سکے گی اس تشکیلِ نو سے وہ جہانِ تازہ پیدا ہو سکتا ہے جس کی بشارت اقبال نے دی تھی۔ ہم ابھی تک پرانی تعمیر کے سنگ و خشت کو بتوں کی طرح پوج رہے ہیں ہم میں اُس بت شکن جراتِ فکر کی کمی ہے جو پرانی تعمیر کو ڈھا کر نئی تعمیر کر سکے۔ اقبال میں خود بھی شاید پوری طرح بت شکنی کا حوصلہ نہ تھا اسی لیے وہ اجتہاد کے چند بنیادی اصولوں سے بحث کر کے تفصیلات سے دامن بچا گئے۔ ان کی تازہ کارِ فکر قدیم پرستی سے پوری طرح نبرد آزما نہ ہو سکی، وہ خود اپنے اجتہادی کارنامے کو مسلم عوام و علماء کے سامنے لاتے ہوئے ڈرتے تھے۔ ان کی اُمیدیں جدید تعلیم یافتہ نسل سے وابستہ تھیں لیکن آزادی کے بعد کے حالات نے تقسیم کے دونوں طرف عقلیت کے بجائے رجعت، سائنسی رویے کے بجائے تنگ نظری، ارتقائیت کے بجائے احیاپرستی کے قدم اور بھی مضبوط کر دیئے۔ اگر اقبال کے اس کارنامے کی توجیہ و تفسیر بھی کی گئی تو مخالف عقلیت متعصبانہ تنگ نظری، علیحدگی پسندی اور محدود قومی تقاضوں کے تحت ہی کی گئی۔

اقبال کی تشکیلِ نو کا منصوبہ آزاد، فعال اور خلاق اسلامی ذہن و عمل کا منتظر ہے۔ اسی کام کے لیے خود اقبال کی تجویز کردہ تشکیلِ نو کے نظام کی از سرِ نو تنقید کی ضرورت ہے۔

۱۔ *Reconstruction of Religious Thought in Islam*
Oriental And Distributers, DELHI, 1975, p. 8

۲۔ IBID.P.43

۳۔ *IBID. P. 160*

۴۔ *IBID. P. 56*

۵۔ *IBID. P. 35*

۶۔ *IBID P. 53*

۷۔ *IBID P. 40*

۸۔ *IBID P 40, 41*

۹۔ *IBID P. 121*

۱۰۔ *IBID P. 40*

۱۱۔ *IBID P. 38*

۱۲۔ *IBID P. 77*

۱۳۔ *IBID P. 93*

۱۴۔ *IBID P. 105*

۱۵۔ *IBID P. 108*

۱۶۔ *IBID P. 110*

۱۷۔ *IBID P. 109*

۱۸۔ *IBID Pp. 116, 123*

۱۹۔ *IBID P. 85*

۲۰۔ *IBID Pp. 18, 28*

۲۱۔ *IBID P. 124*

۲۲۔ *IBID P. 125*

۲۳۔ *IBID P. 122*

۲۴۔ *IBID P. 121*

۲۵۔ *IBID P. 143*

۲۶۔ *IBID. Pp. 140, 141*

۲۷۔ *IBID. P. 143*

۲۸۔ *IBID. P. 151*

۲۹۔ *IBID P. 152*

۳۰۔ *IBID P. 152*

۳۱۔ *IBID. P. 153*

۳۲۔ *IBID P. 165*

۳۳۔ *IBID. Pp. 148, 149*

۳۴۔ *IBID P.165, 178*

۳۵۔ *IBID P. 191*

۳۶۔ *IBID P. 178*

۳۷۔ *IBID P. 179*

۳۸۔ *IBID P. 160*

کشمیر کی تحریکِ حرّیت

علامہ اقبال کے خطوط
کشمیری مشاہیر کے نام

کلیم اختر

علامہ اقبالؒ کے اردو خطوط کے کئی مجموعے زیورِ طبع سے آراستہ ہو چکے ہیں۔ ان میں پروفیسر شیخ عطاء اللہ کا مرتب کردہ "اقبال نامہ" دو حصوں میں ۱۹۴۴ء اور ۱۹۵۱ء میں شائع ہوا۔ بزمِ اقبال لاہور نے "مکاتیبِ اقبال" بنام خان نیاز الدین خان ۱۹۵۴ء میں شائع کیے۔ اقبال اکادمی کراچی نے "مکتوباتِ اقبال" بنام سید نذیر نیازی ۱۹۵۷ء میں طبع کیے۔ اس سے قبل ۱۹۴۲ء میں ڈاکٹر محی الدین قادری زور نے "شادِ اقبال" کے نام سے اُن خطوط کو ترتیب دیا جو علامہ اقبالؒ نے مہاراجہ کشن پرشاد شاد مدار المہام سلطنتِ آصفیہ حیدرآباد دکن کو تحریر کیے تھے۔ مارچ ۱۹۶۷ء میں اقبال اکادمی کراچی نے "انوارِ اقبال" کے نام سے ان خطوط کو یکجا کر کے شائع کیا جو علامہ اقبال نے وقتاً فوقتاً اپنے احباب اور ہم عصر ادیبوں اور شاعروں کو لکھے تھے۔ حال ہی میں علامہ اقبال کے مولانا غلام قادر گرامی (جالندھری) کے نام مکتوبات کا مجموعہ بھی منظرِ عام پر آ چکا ہے۔ انگریزی زبان میں قائد اعظم محمد علی جناح اور دیگر مشاہیر کرام کے نام خطوط ان کتابوں کے علاوہ ہیں۔

اردو مکتوبات کے ان مجموعوں میں کئی خطوط ایسے ہیں جو علامہ اقبال نے بالواسطہ یا بلاواسطہ کشمیر اور اہلِ کشمیر کے بارے میں کشمیری مشاہیر اور ہمدردانِ تحریکِ کشمیر کو تحریر کیے۔ چنانچہ "اقبال نامہ" حصہ اول اور حصہ دوم میں جن کشمیری مشاہیر کو مخاطب کیا گیا ہے ان میں منشی محمد الدین فوق، خان صاحب منشی سراج الدین میر منشی کشمیر ریذیڈنسی، سید انور شاہ لولابی ثم دیو بندی، شیخ محمد عبداللہ، اور ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے اسمائے گرامی قابلِ ذکر ہیں۔

جموں و کشمیر میں مقیم کشمیری باشندوں کے علاوہ علامہ اقبال نے اپنے خطوط میں جن کشمیری نژاد

دانش وروں، سیاستدانوں اور اصحابِ فکر و نظر کو اپنے فکری اور نظری خیالات و نظریات سے آگاہ کیا ہے ان میں پنڈت جواہر لال نہرو، مولوی سراج الدین پال، پروفیسر صوفی غلام مصطفیٰ تبسم، ڈاکٹر غلام محی الدین صوفی کے ساتھ خواجہ غلام السعدین سابق ناظم تعلیمات حکومتِ جموں و کشمیر اور پٹنہ کے سید نعیم الحق ایڈووکیٹ کے نام نمایاں ہیں۔

"انوار اقبال" میں جن کشمیری مشاہیر کو مخاطب کیا گیا ہے ان میں محمد الدین فوق، میر خورشید احمد، منشی شیخ سراج الدین پال افسر کے علاوہ نواب بہادر یار جنگ پروفیسر محمد علیم الدین سالک اور مرزا یعقوب بیگ بھی شامل ہیں۔ مؤخر الذکر تینوں حضرات کو تحریک آزادیٔ کشمیر کے حوالے سے یاد کیا ہے۔

"مکتوباتِ اقبال" میں سید نذیر نیازی نے علامہ اقبال کے کئی خطوط کے پس منظر کو تحریک آزادیٔ کشمیر کے سیاق و سباق میں بیان کیا ہے۔ اسی طرح اقبال بنام گرامی کے دو ایک خطوط سے بھی علامہ اقبال کے ادبیاتِ کشمیر سے لگاؤ کا پتہ چلتا ہے۔

علامہ اقبال کے ان خطوط کے مطالعہ سے جو بات روزِ روشن کی طرح عیاں ہوتی ہے وہ ان کی کشمیر کی آزادی کے لیے تڑپ، جوش اور ولولہ ہے۔ علامہ اقبال کشمیریوں کی انفرادی اور اجتماعی غلامی اور محکومی پر آنسو ہی نہ بہاتے تھے بلکہ ان کو زنجیرِ غلامی توڑنے اور زندہ رہنے کے لیے درسِ عمل بھی دیتے تھے۔ ان کی یہ خواہش تھی کہ کشمیری قوم آزاد ہو کر اپنی خداداد قابلیت اور فطری صلاحیتوں کا بھرپور مظاہرہ کرے۔ اس ضمن میں اُن کے منشی محمد الدین فوق کے نام خطوط توجہ کے مستحق ہیں۔ اور غالباً کشمیریوں میں یہ فوقیت منشی محمد الدین فوق ہی کو حاصل رہی کہ علامہ اقبال نے سب سے زیادہ خطوط انھی کو تحریر کیے اور نہ صرف ان کی قلمی کاوشوں کو سراہا بلکہ "مجدد الکشامرہ" کے خطاب سے بھی نوازا۔ علامہ اقبال نے فوق مرحوم کو "ڈیر فوق ـــــ ڈیئر فوق صاحب ـ برادر مکرم و معظم" اور مکرم بندہ کے القابات سے مخاطب کیا ہے۔ علامہ اقبال کے فوق مرحوم کے نام مکاتیب کی تعداد تیئس کے لگ بھگ ہے

"انوار اقبال" میں حضرت علامہ کا وہ خط بھی فوق مرحوم کے نام موجود ہے جو شعرائے کشمیر کا تذکرہ مرتب کرنے کے بارے میں ہے۔ یہی خط "اقبال نامہ" حصہ اول میں ظہور الدین مہجور محکمہ مال کے نام پر درج ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ کشمیر میں ظہور الدین مہجور نام کی کوئی شخصیت نہ تھی۔ البتہ کشمیری زبان کے مشہور شاعر پیرزادہ غلام احمد مہجور تھے اور حضرت علامہ کا خط غلام احمد مہجور

کے نام ہی ہے ۔ جنھوں نے تذکرہ شعرا کشمیر لکھنے کے لیے علامہ اقبال سے رجوع کیا تھا۔

فوق مرحوم کے نام خطوط میں علامہ اقبال نے ان کی علمی و ادبی خدمات کو سراہا ہے جو وہ کشمیریوں کی بیداری کے لیے کر رہے ہیں۔ ان خطوط میں کشمیر کی علمی، ادبی سرگرمیوں، کشمیری ثقافت و صحافت، کشمیر کی پرانی تاریخ کی ترتیب و تدوین اور کشمیریوں کی معاشرتی اور معاشی حالات پر بھی اظہار کیا گیا ہے۔

فوق مرحوم کے نام ایک خط میں اپنے خاندانی حالات کے بارے میں لکھتے ہیں:

"........ مجھے معلوم نہیں لفظ "سپرو" کے معانی کشمیری زبان میں کیا ہیں۔ ممکن ہے اس کے معنی وہی ہوں جو آپ نے تحریر فرمائے ہیں۔ یعنی وہ لڑکا جو چھوٹی عمر میں بڑوں کی سی ذہانت دکھائے۔ البتہ کشمیری برہمنوں کی جو گوت "سپرو" ہے اس کے اصل کے مطابق جو کچھ میں نے اپنے والد مرحوم سے سنا تھا وہ عرض کرتا ہوں۔ جب مسلمانوں کا کشمیر میں دور دورہ ہوا تو براہمن کشمیر مسلمانوں کے علوم و زبان کی طرف بوجہ قدامت پرستی یا اور وجوہ کے توجہ نہ کرتے تھے۔ اس قوم میں پہلے جس گروہ نے فارسی زبان وغیرہ کی طرف توجہ کی اور اس میں امتیاز حاصل کر کے حکومت اسلامی کا اعتماد حاصل کیا وہ "سپرو" کہلایا۔ اس لفظ کے معنی ہیں وہ شخص جو سب سے پہلے پڑھنا شروع کرے یا جس نے سب سے پہلے پڑھنا شروع کیا۔ "س" تقدم کے لیے کئی زبانوں میں آتا ہے اور "سپرو" کا "رو ٹ" وہی ہے جو ہمارے مصدر پڑھنا کا ہے۔"

آگے چل کر علامہ اقبال لکھتے ہیں:

"____ ڈیوان ٹیک چند ایم۔ اے جو پنجاب کے کمشنر تھے۔ ان کو تحقیق لسان کا بڑا شوق تھا۔ ایک دفعہ انبالہ میں انھوں نے مجھ سے کہا تھا کہ لفظ "سپرو" کا تعلق ایران کے قدیم بادشاہ شاہ پور سے ہے اور "سپرو" حقیقت میں ایرانی ہیں جو اسلام سے بہت پہلے ایران کو چھوڑ کر کشمیر میں آباد ہوئے اور اپنی ذہانت و فطانت کی وجہ سے برہمنوں میں داخل ہو گئے۔"

حضرت امیر کبیر سید علی ہمدانیؒ سے اہل خطہ کی عقیدت و ارادت ڈھکی چھپی نہیں ہے اور یہی بات نادیہ ہے کہ اسی مرد حق بین کی وساطت سے خطہ کشمیر۔ جنت نظیر میں اسلام پھیلا اور

بڑی تیزی سے پھیلا۔ علامہ اقبال نے "جاوید نامہ" میں اس بزرگ ہستی کا ذکر بڑی دل سوزی سے کیا ہے اور یہاں تک کہا ہے :

سید السادات سالار عجم
دست او معمار تقدیر امم

فوق مرحوم کو ایک خط میں لکھتے ہیں۔

"۔۔۔۔ امیر کبیر کی "ذخیرۃ الملوک" دیکھنے کا میں بھی مشتاق ہوں۔ کوئی شخص کشمیر میں اس کا ترجمہ اردو زبان میں کر رہا ہے ۔۔۔۔"

(افغانی کے جتنوں کا حوالہ)

ایک اور خط میں فوق مرحوم کو لکھتے ہیں

"ڈیئر فوق! کیا آپ آج کل لاہور میں ہیں یا امیر اکدل میں۔ ایک دفعہ آپ نے "کشمیری میگزین" میں میرے حالات شائع کیے تھے اگر اس نمبر کی کوئی کاپی آپ کے پاس رہ گئی ہو تو ارسال فرمایئے۔ پھر واپس کر دی جائے گی۔ اگر پاس نہ ہو تو کہیں سے منگوا دیجیے۔"

یہ مضمون "مشاہیر کشمیر" میں چھپ چکا ہے ۔۔۔ اور علامہ محمد اقبال کے حالات پر پہلا مضمون ہے

مولانا غلام قادر گرامی (جالندھری) کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں :

"۔۔۔ کیا آپ امسال کشمیر چلیں گے۔ اگر ارادہ ہو تو لکھیے۔ ممکن ہے کہ میں آپ کا ساتھ دوں۔ کشمیر کی سیر کا آپ کی معیت میں لطف رہے گا۔ غنی کشمیری کی روح خوش ہوگی کہ گرامی جالندھری اس کے مزار پر آئے۔"

مولانا غلام قادر گرامی کبھی کشمیر گئے تھے یا نہیں اس سلسلہ میں گرامی اور اقبال دونوں کی تحریروں میں کوئی حوالہ نہیں ملتا ہے البتہ جب راقم نے اس ضمن میں ابوالاثر حفیظ جالندھری سے استفسار کیا تو انھوں نے لکھا

"مولانا گرامی جہاں تک میری یادداشت کا تعلق ہے کشمیر کبھی نہیں گئے۔ میرا دعوی یہ ہے کہ گرامی کشمیر کبھی نہیں گئے وہ تو ریل بھی سفر سے حتی الوسع کتراتے تھے۔ البتہ مجھ سے کشمیر کی مدح سن سن کر شاباش دیتے اور میرے سفر کو میری شاعری کے لیے ضروری فرماتے تھے۔ وہ فرمایا کرتے تھے کہ کشمیر کے بارے میں جو پڑھا ہے اسی سے

سے ظاہر ہے کہ دنیا میں جنت ہے لیکن اس پر شیطان قابض ہے۔ کشمیر کے موضوع پر ان کی کوئی نظم نہ میں نے نہ کسی میرے جاننے والے نے سنی۔ واللہ علم۔"

(خط ابوالاثر حفیظ جالندھری بنام کلیم اختر)

علامہ اقبال نے متذکرہ صدر خط ۲۸ جون ۱۹۱۴ء کو تحریر کیا تھا۔ مگر وہ خود لیوجوہ ۱۹۲۱ء تک کشمیر نہ جا سکے تھے ــــــ، نومبر ۱۹۲۰ء کو انھوں نے پھر مولانا گرامی کو لکھا

"ــــــ میں نے شیخ نصیرالدین کے کتب خانے میں طالب آملی کے دیوان کا ایک قدیم خوشخطی نسخہ دیکھا ہے۔"

طالب آملی کا شمار کشمیر کے صفِ اول کے فارسی گو شعراء کرام میں ہوتا ہے جنھیں جہانگیر بادشاہ نے ملک الشعراء کا خطاب دیا تھا اور وہ ابو طالب کلیم ہمدانی کا ہم عصر تھا۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ علامہ اقبال کو کشمیر کے قدیم شاعروں اور ان کے کلام سے کس قدر عقیدت و دلچسپی تھی۔

علامہ اقبال نے خان صاحب منشی سراج الدین میر منشی ریذیڈنسی کو بھی کئی خطوط تحریر کیے آپ منشی صاحب مرحوم کی علمی فضیلت اور سخن فہمی کے زبردست مداح تھے اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں:

"ــــــ آپ ہندوستان کے اُن چند لوگوں میں سے ہیں جن کو شاعری سے طبعی مناسبت ہے اور اگر نیچر ذرا فیاضی سے کام لیتی تو آپ کو زمرۂ شعرا میں پیدا کرتی۔ بہرحال شعر کا صحیح ذوق شاعری سے کم نہیں بلکہ کم از کم ایک اعتبار سے اس سے بہتر ہے۔ محض ذوقِ شعر رکھنے والا شعر کا ویسا ہی لطف اٹھا سکتا ہے جیسا کہ خود شاعر جبکہ تصنیف کی شدید تکلیف اسے اٹھانی نہیں پڑتی۔"

حضرت علامہ اقبال اپنا کلام منشی سراج الدین کو بھی ارسال کرتے تھے اور انھیں کہتے تھے کہ بعد از مطالعہ اسے "مخزن" میں بھیج دیجیے ــــــ ۱۹۰۲ء میں علامہ اقبال نے ایک طویل نظم منشی صاحب مرحوم کو ارسال کی۔ جس کے بارے میں لکھا۔ "یہ چند شعر قلم برداشتہ آپ کے شکریہ میں عرض کرتا ہوں۔"

آپ نے مجھ کو جو بھیجی ارمغانِ انگشتری
دے رہی ہے مہر و الفت کا نشانِ انگشتری
زینتِ دستِ حنا مالیدۂ جاناں ہوئی
ہے مثالِ عاشقانِ آتش بجاں، انگشتری

تو سراپا آئینہ از سورۂ قرآن فیض
وقفِ مطلق اے سراجِ مہرباں انگشتری
میرے ہاتھوں سے اگر پہنے اُسے وہ دلربا
ہو رموزِ بے دلی کی ترجماں انگشتری

"اقبال اور تصوف" کے موضوع پر بہت کچھ کہا جاتا ہے اور کلام اقبال سے مختلف تعبیریں نکالی جا رہی ہیں۔ مگر اقبال نے اس موضوع پر منشی سراج الدین کو جو کچھ لکھا وہ درج ذیل کیا جاتا ہے اس سے علامہ اقبال کے نقطۂ نظر سمجھنے میں کافی مدد ملتی ہے۔

"_____ ہندوستان کے مسلمان کئی صدیوں سے ایرانی تاثرات کے اثر میں ہیں۔ ان کو عربی اسلام سے اور اس کے نصب العین اور غرض و غایت سے آشنائی نہیں۔ ان کے لٹریری آئیڈیل بھی ایرانی ہیں اور سوشل نصب العین بھی ایرانی ہیں میں چاہتا ہوں کہ اس مثنوی میں حقیقی اسلام کو بے نقاب کروں جس کی اشاعت رسول اللہ صلعم کے منہ سے ہوئی۔ صوفی لوگوں نے اُسے تصوف پر ایک حملہ تصور کیا ہے اور یہ خیال کسی حد تک درست بھی ہے۔ انشاء اللہ دوسرے حصے میں دکھاؤں گا کہ تصوف کیا ہے اور کہاں سے آیا اور صحابہ کرامؓ کی زندگی سے کہاں تک ان تعلیمات کی تصدیق ہوتی ہے جن کا تصوف حامی ہے:"

علامہ اقبال کی خط و کتابت میر خورشید احمد مرحوم سابق پولیٹیکل ایجنٹ سے بھی تھی۔ خط و کتابت کی تقریب علمی و ادبی موضوعات تھے۔ میر خورشید احمد بھی چونکہ ریذیڈنسی سے وابستہ تھے اور خان صاحب منشی سراج الدین کے ہم جلیس تھے اس لیے وہ اکثر منشی صاحب کے ساتھ حضرت علامہ کی خدمت میں حاضر ہوتے _____ حضرت علامہ اپنے ایک خط میں میر خورشید احمد کو لکھتے ہیں:

"_____ ساقی نامہ در کشمیر کے متعلق بعض لوگوں کا گلہ سن کر مجھے تعجب ہوا۔ افسوس ہے ہندوستان سے فارسی رخصت ہوگئی۔ سعدی نے محض قومی رقابت سے کشمیریوں کی ہجو کی ہوگی۔ کیونکہ ایک زمانہ میں کشمیر ایران کا ہمسر رہ چکا ہے میں نے تو دکھڑا رو دیا ہے اور یہ بات سیاقِ اشعار سے صاف ظاہر ہے۔ دکھڑے کی بنا بھی واقعات پر ہے جن کا میں نے کشمیر میں خود مشاہدہ کیا ہے۔ پنجاب کے

کشامرہ کی حالت کشمیر کے کشامرہ سے بدرجہا بہتر ہے۔ نظم کا موضوع "کشامرۂ کشمیر"
ہیں کہ "کشامرۂ پنجاب" جو لوگ میرے اشعار کو کشمیریوں کی ہجو تصور کرتے ہیں،
وہ شعر کے مذاق اور مقاصد سے بالکل بے بہرہ ہیں۔ ان کے لیے یہی جواب کافی
ہے کہ میرے آباء و اجداد اہل خطہ میں سے ہیں۔"

علامہ اقبال کا اشارہ اس ساقی نامہ کے بارے میں ہے جس کا شعر ہے ؎

کشمیری کہ با بندگی خو گرفتہ
بُتے می تراشد ز سنگِ مزارے

اور یہ شعر انھوں نے ۱۹۲۱ء میں اپنے سفرِ کشمیر کے دوران نشاط باغ سری نگر میں بیٹھ کر لکھا تھا۔

میر خورشید احمد ـــ پاکستان کے سابق وفاقی وزیر خورشید حسن میر کے والد ماجد تھے۔

"اسلام اور تصوف" کے موضوع کی طرح اقبال کے سیاسی عقیدہ کے بارے میں بھی بحث و
مباحث ہوتے رہے ہیں۔ اس سلسلہ میں آپ نے خواجہ غلام السیدین ناظم تعلیمات جموں کشمیر کو بھی
ایک خط لکھا جو ان کے اعتقاد کی پوری طرح ترجمانی کرتا ہے

"ـــ سوشلزم کے معترف ہر جگہ روحانیت کے مذہب کے مخالف ہیں اور اس
کو افیون تصور کرتے ہیں۔ لفظ "افیون" اس ضمن میں سب سے پہلے کارل مارکس
نے استعمال کیا تھا۔ میں مسلمان ہوں اور انشاء اللہ مسلمان مروں گا۔ میرے نزدیک
تاریخِ انسانی کی مادی تعبیر سراسر غلط ہے روحانیت کا میں قائل ہوں مگر روحانیت کے
قرآنی مفہوم کا۔ جس کی تشریح میں نے ان تحریروں میں جا بجا کی ہے اور سب سے بڑھ
کر اس فارسی مثنوی میں جو عنقریب آپ کو ملے گی۔ جو روحانیت میرے نزدیک مغضب
ہے یعنی افیونی خواص رکھتی ہے اس کی تردید میں نے جا بجا کی ہے۔ باقی رہا سوشلزم۔
سو اسلام خود ایک قسم کا سوشلزم ہے جس سے مسلمان سوسائٹی نے آج تک بہت کم
فائدہ اٹھایا ہے۔"

اس خط کے اقتباس سے اقبال کے سیاسی نظریہ اور عقیدہ کی پوری طرح وضاحت ہو
جاتی ہے۔ اور صاف پتہ چلتا ہے کہ وہ دینِ اسلام کو عہدِ حاضر کے تقاضوں کے مطابق پاتے تھے
اور دینِ اسلام کی عملی افادیت و اہمیت سے بھی بخوبی واقف تھے۔ ان کے نزدیک اسلام کو عملی
صورت میں ڈھالنے کی ساری ذمہ داری قومِ مسلم پر ہے۔ کیونکہ جب سے مسلمانوں نے دین کے عمل

پہلوؤں کو فراموش کیا ہے، اس وقت سے مسلمانوں کا زوال شروع ہوا اور اسلام کی اہمیت اغیار کے سامنے کم ہوئی۔ اس سلسلہ میں ایک اور کشمیری نژاد مولوی سراج الدین پال مرحوم کو ایک خط میں لکھتے ہیں

"۔۔۔۔ جس قوم میں طاقت و توانائی مفقود ہو جائے جیسا کہ تاتاری یورش کے بعد مسلمانوں میں مفقود ہو گئی تو پھر اس قوم کا نقطۂ نگاہ بدل جایا کرتا ہے ۔۔۔۔ ان کے نزدیک ناتوانی ایک حسین و جمیل شے ہو جاتی ہے اور ترک دنیا موجب تسکین۔ اس ترکِ دنیا کے پردے میں قومیں اپنی سستی و کاہلی، اس شکست کو جو ان کے تنازع البقا میں ہو چھپایا کرتی ہے۔ خود ہندوستان کے مسلمانوں کو دیکھئے ان کے ادبیات کا انتہائی کمال لکھنؤ کی مرثیہ گوئی پر ختم ہوا ۔۔۔۔"

۔۔۔۔ یعنی ان کے نزدیک بے عمل قوم کا انجام ۔۔۔۔ موت ہے

اور مسلمانوں کی پستی کی وجہ محض بے عملی اور دین اسلام سے دُوری ہے ۔۔۔۔ علامہ اقبال کو دینِ اسلام سے بے پناہ عشق تھا وہ اسے عصرِ جدید کے مسائل و معاملات کا حل سمجھتے تھے اور ان کی یہ خواہش تھی کہ کوئی ایسا مفسّرِ قرآن و حدیث آگے بڑھے جو دوسرے مذاہب اور نظریات کے مقابلے میں قانونِ فطرت کو انسانی رہنمائی کے لیے پیش کرے کیونکہ نسلِ انسانی کی رہبری و رہنمائی کے لیے یہی دین مکمل اور اکمل ہے۔ اس مسئلہ پر علامہ اقبال بے چین رہتے کبھی وہ سید سلیمان ندوی سے رجوع فرماتے، کبھی مولانا انور شاہ دیوبندی کی توجہ مبذول کراتے اور کبھی مولوی احمد دین صاحب کو لکھتے ۔۔۔۔ پروفیسر صوفی غلام مصطفےٰ تبسم کو ایک خط میں لکھتے ہیں

"۔۔۔۔ کیا اچھا ہو کہ مولوی احمد دین صاحب شریعتِ محمدیہ پر ایک مبسوط کتاب تحریر فرمائیں، جس میں عبادت و معاملات کے متعلق صرف قرآن سے استدلال کیا گیا ہو ۔۔۔۔"

شیخ الحدیث حضرت مولانا انور شاہ دیوبندی سے تو اُن کی اس موضوع پر خاصی گفت و شنید رہی۔ مولانا عبدالصمد صارم لکھتے ہیں

"۔۔۔۔ ڈاکٹر اقبال مرحوم یہ سمجھتے تھے کہ تمام عالمِ اسلام میں اگر کوئی عالم فقہِ جدید کو مرتب و مدوّن کر سکتا ہے تو وہ شاہ صاحب اور اقبال ہی کر سکتے ہیں۔"

سے تعبیر کرتے تھے ــــ جو کہ بالکل درست ہے اور ہمارے نزدیک علامہ محمد اقبال ہی تحریک کشمیر کے بانی ہیں ــــ اس سلسلہ میں حضرت علامہ کا ایک خط ڈاکٹر محمدؒ رفیع الدین (سابق ڈائریکٹر اقبال اکادمی) کے نام ہے اور ۲۲ ستمبر ۱۹۳۲ء کا تحریر کردہ ہے۔ علامہ اقبال لکھتے ہیں۔

"ــــ مجھے معلوم ہے اس قسم کے دستاویزات آپ کے پاس ہیں لیکن اگر وہ پوشیدہ رہیں تو ان کا کیا فائدہ ہے۔ مجھے آپ ان کا اصل بھجوا دیجئے۔ تو میں ان سے فائدہ اٹھانے کی کوئی صورت نکالوں ــــ بعد تصفیہ بعض امور کے جن کی تشریح اس خط میں ضروری نہیں۔ وہ تمام کاغذات آپ کو واپس دے دوں گا"

یہ کاغذات قضیۂ کشمیر سے متعلق تھے اور یہاں پر یہ ذکر بے جا نہ ہوگا کہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے ...... بھائی مسٹر عبدالمجید قریشی ایڈیٹر "جمہور" جموں تحریک آزادی کشمیر کے سرگرم کارکن تھے اور ریاستی حکومت کے مسلم کش پالیسیوں کو عیاں کرنے میں اپنا جواب نہیں رکھتے تھے۔ قریشی صاحب کے مراسم مولانا غلام رسول مہر اور مولانا عبدالمجید سالک ایڈیٹر "انقلاب" سے تھے سالک مرحوم نے اپنی "سرگزشت" میں قریشی صاحب کی زیر زمین سرگرمیوں کا تذکرہ کیا ہے۔ اس لیے ممکن ہے کہ قریشی صاحب اپنے بھائی کی وساطت سے ریاستی امور سے متعلقہ کاغذات حضرت علامہ کو پہنچانے کے خواہش مند ہوں کیونکہ ان ایام میں علامہ اقبال تحریک کشمیر کے سلسلہ میں عملی جدوجہد کر رہے تھے۔ اور تحریک کے سیاسی قیدیوں کے مقدمات کی پیروی میں بھی مصروف تھے ــــ مولانا عبدالمجید قریشی ممتاز صحافی قیوم قریشی کے والد تھے۔

اس ضمن میں انھوں نے سیاسی اسیروں کی رہائی کے لیے پٹنہ کے مشہور ایڈووکیٹ سید نعیم الحق کو کئی خطوط لکھے۔ ایک خط میں لکھتے ہیں

"ــــ کشمیر کے مسلمانوں کی امداد و اعانت آپ کا بڑا ہی کرم ہے۔ عبدالحمید صاحب نے مجھے اطلاع دی ہے کہ آپ نے ذکر کیا تھا کہ پٹنہ کے عبدالعزیز صاحب مسلمانوں کی امداد کو ہر وقت تیار ہوں گے۔ آپ میری طرف سے ان کی خدمت میں کشمیر کے بے بس مسلمانوں کی امداد کی درخواست کیجیے مجھے یقین ہے کہ اللہ تعالیٰ آپ کو جزائے خیر دے گا۔ آپ کے تار کا انتظار رہے گا۔"

سید نعیم الحق ایڈووکیٹ کو ایک اور خط میں لکھتے ہیں

"ــــ جس مقدمے کی پیروی کے لیے میں نے آپ سے درخواست کی تھی اس کی

ایک خط میں سید انور شاہ دیوبندی کو لکھتے ہیں

"۔۔۔۔۔ آپ خدام الدین کے جلسہ میں تشریف لا رہے ہیں اور ایک دو روز قیام فرمائیں گے۔ میں اسے اپنی سعادت تصور کروں گا۔"

اس سے علامہ اقبالؒ کی دین محمدیؐ سے لگن اور عشق ہی کا اندازہ نہیں ہوتا بلکہ وہ اسلام کے اصولوں کو متحرک اور مؤثر سمجھتے تھے ۔۔۔۔۔ مگر انھیں اگر کسی چیز سے کوئی گلا اور شکایت تھی تو وہ مسلم قوم کی لاپرواہی ، بے حسی اور مذہب میں "تازہ پسند طبیعت" سے تھی۔ اقبال مسلمانوں کی اس کوتاہی اور غفلت کی وجہ بھی جانتے تھے۔ ان کے نزدیک اس تنزل اور پستی کی ایک وجہ اقتصادی پریشان حالی بھی تھی ۔۔۔۔۔ خواجہ عبد الرحیم مرحوم کو ایک خط میں لکھا۔

"۔۔۔۔۔ یہاں کے حالات تیزی سے بدل رہے ہیں۔ مسلمانوں کی اقتصادی کمزوری کی وجہ سے کوئی تحریک کامیاب نہیں ہوتی۔ خدا تعالیٰ فضل کرے۔ جس قسم کی قوت خدا تعالیٰ نے مجھے دی ہے۔ میں اس قوت سے کام لے سکتا ہوں لیکن تجربہ سے معلوم ہوا کہ اخلاص و دیانت کے لوگ بہت دشمن ہیں۔"

علامہ اقبال کی شاعری کے مداح صرف برصغیر کے عوام ہی نہ تھے بلکہ غیر ملکی دانش ور بھی ان کے کلام بلاغت نظام سے محظوظ ہوتے تھے اور بعض تو ان کے کلام کا ترجمہ کرنا اپنے لیے باعث عزت گردانتے تھے۔ ایسے ہی لوگوں میں ایک صاحب علم مسٹر ٹیوٹ تھے جو سری نگر میں مقیم تھے اور کلام اقبال میں بے حد دلچسپی لیتے تھے۔ ان کے بارے میں حضرت علامہ ڈاکٹر غلام محی الدین صوفی مصنف "کشمیر" کو لکھتے ہیں:

"میں نے مسٹر ٹیوٹ کو سری نگر کے پتہ پر لکھا ہے۔ آپ نے جو تجویز کی ہے مناسب ہے۔ میں بھی آپ کے تراجم دیکھ لیا کروں گا۔"

یہاں پر علامہ اقبال کا اشارہ اپنی ان رباعیات کی طرف ہے جن کا مسٹر ٹیوٹ نے انگریزی میں ترجمہ کرنے کی خواہش کا اظہار کیا تھا۔

اوپر علامہ اقبال کے کشمیر کے بارے میں نظری و فکری جذبات و احساسات کا بیان کیا گیا ہے اب علامہ اقبال کے اُن خطوط کا مختصر جائزہ لیا جائے گا جو انھوں نے "تحریک آزادی کشمیر" کے بارے میں لکھے۔ چونکہ اقبال نے سیاسیات کشمیر میں نہ صرف قلمی طور پر حصہ لیا بلکہ عملی طور پر بھی شرکت کی۔ اس لیے بعض حضرات ان کی سیاسیات کشمیر میں شرکت کو ان کے ایک سیاسی کارنامہ

پیروی چودھری ظفر اللہ خان کریں گے۔ عبدالحمید صاحب نے مجھے یہ اطلاع دی ہے اور میں نے ضروری سمجھا کہ آپ کو ہر قسم کی زحمت سے بچانے کے لیے مجھے فی الفور آپ کو مطلع کرنا چاہیئے۔ چودھری ظفر اللہ خاں کیونکر اور کس کی دعوت پر وہاں جا رہے ہیں، مجھے معلوم نہیں۔ شاید کشمیر کانفرنس کے بعض لوگ ابھی تک قادیانیوں سے خفیہ تعلقات رکھتے ہیں۔ میں اس تمام زحمت کے لیے جو آپ برداشت کر رہے ہیں اور اس تمام ایثار کے لیے جو آپ گوارا فرما رہے ہیں، بے حد ممنون ہوں۔"

"اقبال نامہ حصہ اوّل میں تین خط نامعلوم مکتوب الیہ کے نام ہیں..... یہ خطوط سید نعیم الحق صاحب کا خیال ہے کہ شیخ محمد عبداللہ کے نام لکھے گئے ہیں۔ اور شیخ عطا اللہ صاحب مرتب اقبال نامہ مجموعہ مکاتیب اقبال حصہ اوّل کا یہ خیال ہے کہ یہ کسی اور بزرگ کے نام لکھے گئے ہیں اور اسی سلسلہ میں جناب جگن ناتھ آزاد کا یہ کہنا ہے کہ "میں اقبال نمائش کے انعقاد سے ذرا قبل یہ تینوں خطوط لے کر شیخ محمد عبداللہ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ انھوں نے تینوں خطوط کو پوری توجہ سے پڑھا اور اور چالیس سال قبل کے واقعات کو اپنے حافظے کی گہرائیوں میں ٹٹولتے ہوئے فرمایا:

"یہ خطوط میرے نام نہیں ہیں۔ میں اس زمانے میں جیل میں تھا اور خطوط کے متن سے ظاہر ہے کہ یہ تینوں خطوط ہم لوگوں کے مقدمہ سے ہی متعلق ہیں۔"

(صفحہ ۱۲۶ اقبال ۱۹۸۴ — مرتبہ ڈاکٹر وحید عشرت)

راقم نے تحقیق کے بعد یہ پتہ لگا لیا ہے کہ یہ تینوں مکتوب کشمیر کے اس وقت کے سیاسی رہنما مولوی محمد عبداللہ صاحب وکیل مرحوم کے نام ہیں جو اسیرانِ کشمیر کے مقدمات کی پیروی کر رہے تھے۔ اُن کے ساتھ دوسرے وکیل اسداللہ صاحب مرحوم تھے۔ دوسرے اور تیسرے خط میں علامہ محمد اقبال نے مکتوب الیہ کو "جناب مولوی صاحب" کے لقب سے خطاب کیا ہے۔

یہ تینوں خط مولوی محمد عبداللہ وکیل کے نام ہیں۔ جن کا ابتدائی دور میں تعلق جماعت احمدیہ سے تھا اور یہ بعد میں فرقہ بہائی سے منسلک ہوئے۔ مختلف مذاہب و ادیان کی جستجو کرتے رہتے تھے۔ ان کے فرزندوں میں خواجہ عبدالرحیم سابق سیشن جج لاہور مولوی محمد ایوب ماہر سیاسیات کشمیر سے وابستہ رہے ہیں۔ صابر صاحب کے اخبار کا نام "البرق" تھا۔ جبکہ خواجہ عبدالرحیم مرحوم کے بیٹے پاکستان کے ممتاز ماہر قانون دان ڈاکٹر عبدالباسط اور دادا ابریگیڈیئر ریٹائرڈ عبدالقیوم سینیٹر پاکستان سینیٹ ہیں۔"

جیسا کہ بتایا گیا ہے کہ شیخ عبدالحمید وکیل ان دنوں صدر کشمیر کانفرنس جموں تھے اور شیخ محمد عبداللہ آل جموں و کشمیر مسلم کانفرنس کے صدر تھے اور ان ایام میں پابند سلاسل تھے۔ ان کے ہمراہ جیل میں چودھری غلام عباس۔ مستری یعقوب علی۔ غلام نبی گلکار اور سردار گوہر رحمن خان لودھی تھے۔

ان خطوط کے علاوہ ایک خط شیخ محمد عبداللہ کے نام بھی ہے جو ۱۲ اکتوبر ۱۹۳۳ء کو لکھا گیا حضرت علامہ لکھتے ہیں:

"۔۔۔۔ جو مختلف جماعتیں سنا ہے کہ بن گئی ہیں اور ان کا باہمی اختلاف آپ کے مقاصد کی تکمیل میں بہت بڑی رکاوٹ ہوگا۔ ہم آہنگی ہی ایک ایسی چیز ہے جو تمام سیاسی تمدنی مشکلات کا علاج ہے۔ ہندی مسلمانوں کے کام اب تک محض اس وجہ سے بگڑے رہے کہ ہر قوم ہم آہنگ نہ ہو سکی اور اس کے افراد اور بالخصوص علما اوروں کے ہاتھوں میں کٹھ پتلی بنے رہے بلکہ اک حقیقت ہیں۔ بہرحال دعا ہے کہ آپ کے ملک میں یہ تجربہ نہ ہو۔"

سیاسیات کشمیر کے بارے میں حضرت علامہ نے محمد علیم الدین سالک سابق پروفیسر اسلامیہ کالج لاہور اور مرزا یعقوب بیگ کو بھی خطوط لکھے ۔۔۔۔ پروفیسر علم الدین سالک کا تعلق گو ریاست سے نہ تھا مگر حقیقت یہ ہے کہ ریاستی عوام کی سیاسی بیداری میں ان کا بہت حصہ ہے۔ انھوں نے ۱۹۲۲ء ہی سے جموں اور سری نگر جانا شروع کر دیا تھا اور دینی، علمی اور ادبی مجالس منعقد کر کے کشمیریوں کے سیاسی شعور کو جلا بخشی۔ علم الدین سالک کی کشمیر سے دلچسپی ہی بنا کر حضرت علامہ نے انھیں لکھا

"۔۔۔۔ وہ مسودہ ابھی تک نہیں آیا۔ میں اس کا منتظر ہوں۔ تاکہ ڈیپوٹیشن جانے سے پہلے اس کی اشاعت ہو جائے۔"

علامہ محمد اقبال، علیم الدین سالک مرحوم کو "اعزازی کشمیری" کہا کرتے تھے۔ ظاہر ہے کہ ڈیپوٹیشن نے ارباب اختیار سے کشمیر کے معاملات و مسائل کے بارے میں ہی ملنا تھا اور علامہ یہ چاہتے تھے کہ وہ اسی مسودہ کو دیکھ لیں جو پیش کیا جانا تھا۔

مرزا یعقوب بیگ کا تعلق احمدیہ جماعت سے تھا۔ اس وقت علامہ کے جماعت احمدیہ سے اختلافات شدت اختیار کر گئے تھے اور اسی بنا پر انھوں نے آل انڈیا کشمیر کمیٹی جس کے صدر مرزا

بشیر الدین محمود تھے سے استعفیٰ دے دیا تھا۔ جماعت احمدیہ کسی مسئلے پر حضرت علامہ سے یکطرفہ فیصلہ کرانا چاہتی تھی اور مرزا یعقوب بیگ اپنی جماعت کی ہدایات کے مطابق اس کام کے لیے مستعد تھے۔ انہی دنوں مجلس احرارِ اسلام اور جماعتِ احمدیہ میں ٹھن گئی تھی۔ علامہ اقبال خود کو مرزائیت سے منسوب نہیں کرنا چاہتے تھے۔ اس پس منظر میں حضرت علامہ کا مرزا یعقوب بیگ کے نام خط دلچسپ بھی ہے اور پُر معنی بھی۔ لکھتے ہیں

"ــــــ ممبران لاہور سے باہر گئے تھے۔ دونوں سکرٹری بھی باہر گئے ہیں۔ رحیم بخش صاحب یہاں نہیں ہیں۔ میں اپنی ذمہ داری پر کوئی جواب لکھنا نہیں چاہتا۔ ہاں ذاتی رائے رکھتا ہوں جس کے بیان کا موقع ابھی نہیں آیا۔"

یہاں یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ علامہ اقبال نے انجمن حمایتِ اسلام کی کونسل میٹنگ سے مرزا یعقوب بیگ کو عقیدہ کی بنا پر ہی نکال دیا تھا۔ جس کا مرزا یعقوب بیگ کو صدمہ ہوا تھا۔

حضرت علامہ اقبال کو کشمیر کے سیاسی قیدیوں کے مقدمات کی ازحد فکر دامن گیر رہتی تھی۔ وہ ہر لحظہ ان کی مدد و اعانت کے لیے کوشاں رہتے تھے اور جہاں کہیں بھی روشنی کی کرن نظر آتی وہاں لپکتے تاکہ کشمیریوں کی امداد جاری رہے۔ اپنے ایک خط میں نواب بہادر یار جنگ مرحوم کو لکھتے ہیں۔

"ــــــ مظلومینِ کشمیر کی امداد کے لیے آپ سے درخواست کرنے کے لیے یہ عریضہ لکھتا ہوں۔ اس وقت تک حکومت کی طرف سے ان پر متعدد مقدمات چل رہے ہیں جن کے اخراجات کی وجہ سے فنڈ کی نہایت ضرورت ہے۔ مجھے یقین ہے کہ آپ کی تھوڑی سی توجہ سے یہ مشکل حل ہو جائے گی۔"

دوسری طرف وہ فنڈ کے بارے میں بے حد محتاط بھی تھے اور مقدمات کے مصارف سے آگاہ بھی۔ شیخ عبداللہ کو لکھتے ہیں۔

"ــــــ کشمیر کمیٹی کے پاس زیادہ فنڈ نہیں ہے ورنہ میں خورشید صاحب کی خدمت میں پیش کرتا۔ اس واسطے مہربانی کر کے ان کی خدمت میں عرض کریں کہ اگر آپ بلا کسی قسم کے معاوضہ اور خرچ کے یہ خدمت کریں تو اللہ کے نزدیک اجرِ جزیل کے مستحق ہوں گے اور خدا تعالیٰ کی طرف سے کسی اور صورت میں اس کا اجر مل جائے گا۔"

علامہ محمد اقبال کی یہ تحریر آج کے کشمیر کے حالات پر بھی صادق آتی ہے۔

حاشیہ

۱۔ شیخ عبدالحمید وکیل جموں، صدر کشمیر کانفرنس جموں۔ آپ جسٹس (ریٹائرڈ) عطا اللہ سجاد کے خسر تھے۔

اقبال کا فلسفۂ انقلاب

ڈاکٹر وحید عشرت

علامہ محمد اقبال کا فلسفۂ انقلاب ان کے خدا، کائنات، تاریخ، فرد اور معاشرے کے بارے میں حرکی تصورات سے پھوٹتا ہے۔ انھوں نے خدا، کائنات، تاریخ، فرد اور معاشرے کے بارے میں سکونی تصورات کی حامل مابعد الطبیعیات کو رد کر کے قرآن کے تصورِ توحید پر ایک ایسی نئی مابعد الطبیعیات کی تشکیل کی جو حرکت و عمل پر اصرار کرتی ہے۔ جمود، سکون اور ثبات کے وہ تمام نظریات اقبال نے قرآن کے منافی قرار دیئے جو یونانی بالخصوص افلاطون کے نظریۂ امثال اور فلسفۂ سکون کے تحت مسلمانوں میں در آئے تھے اور انھوں نے تصوّف اور ترکِ دنیا کے خیالات اور رجحانات کے ذریعے مسلمانوں میں بے عملی اور دنیا سے بے رغبتی پیدا کی۔ محمد اقبال نے ان کو اپنی شدید تنقید کا نشانہ بناتے ہوئے انہیں قرآن کی روح کے برعکس قرار دیا۔ علامہ نے اپنے خطبات کے دیباچے کے پہلے جملے میں یہ واضح کر دیا کہ "قرآن پاک کا رجحان زیادہ تر اس طرف ہے کہ "فکر" کی بجائے "عمل" پر زور دیا جائے"۔ عمل اور حرکت کی وہ مابعد الطبیعیات جس کی تشکیل اقبال نے کی، وہ گرچہ ان کی شعریات میں بھی موجود ہے مگر ان کے خطبات میں اس کی واضح طور پر تفہیم ہوئی ہے۔ چنانچہ خطبات کے عنوانات ہی یہ ظاہر کرتے ہیں کہ وہ استخراجی منطق پر متشکل ہونے والی تصوری منہاجِ علم کو قبول کرنے کی بجائے مطالعۂ فطرت، مطالعۂ تاریخ اور فرد کی اپنی نفسی کیفیات کے مطالعہ سے ایک ایسے ٹھوس حسی منہاجِ علم کو اساسِ علم بناتے ہیں جو منطق کے استقرائی اسلوب پر متشکل ہوئی ہو۔ نتیجۃً اس استقرائی منہاجِ علم سے تشکیل پانے والے فکر اور وجدان میں علامہ ایک نامیاتی رشتے کی موجودگی سے مذہبی مشاہدے کی

اہمیت کو جتلاتے ہیں اور مذہب اور علم، فکر اور وجدان اور وجدان کی اعلیٰ صورت وحی میں ایک نامیاتی رشتہ پیدا کر کے مذہبی مشاہدے کو بھی دوسرے عمرانی علوم کی طرح سائنسی ذریعۂ علم کے طور پر قبول کرنے کی طرف رہنمائی کرتے ہیں۔ اقبال کے پہلے دونوں خطبات کا بنیادی مقصد وحی اور وجدان کو جدید نفسیات اور علوم کے پس منظر میں خود اساسِ علم کے طور پر پیش کرنا تھا تاکہ اس کی اساس پر ایک نئی دنیائے علم سامنے لائی جائے اور جدید علوم و فنون کی پیش رفت کے حوالے سے قرآن کے معارف کا مطالعہ کرتے ہوئے علم کی نئی دنیا آباد کی جائے جس کی مابعد الطبیعیات کی اساس خالصتاً قرآن ہو۔

اس سے پہلے کہ میں اقبال کے فلسفہ انقلاب پر بات کروں میں یہ عرض کرنا ضروری سمجھتا ہوں کہ انقلاب کی اصطلاح عام طور پر سیاسی تصور کی جاتی ہے جس کا مطلب یکایک اور یک لخت کایا پلٹ اور فوری تغیر یا تبدیلی ہے۔ پھر اس تبدیلی کے ساتھ توڑ پھوڑ یا دوسرے لفظوں میں تخریب برائے تعمیر کا تصور بھی شامل ہو جاتا ہے۔ تیسری دنیا کے ممالک میں مارشل لا یا کسی اور طریقے سے حکومت کا تختہ الٹ جانے اور کسی آمر یا نئے حکمران کے تختِ حکومت پر براجمان ہونے کو بھی انقلاب سمجھا جاتا ہے۔ انقلابِ روس، انقلابِ فرانس وغیرہ میں لاکھوں انسانوں کا مارا جانا اور نئی حکومتوں کا قیام بھی انقلاب کہلایا۔ موجودہ دور میں انقلاب کے اس لفظ کی حیثیت ایک نوبیا کے سوا کچھ نہیں سمجھی جاتی کیونکہ سیاسی انقلابات سے عوام جس تبدیلی کی توقع کرتے ہیں وہ بعد میں نظر نہیں آتی۔ انقلاب محض ہاتھوں کی اور چہروں کی تبدیلی تک محدود ہو کر رہ جاتا ہے اور انقلاب کے نام پر اپنی طرح کے چند نئے چہرے سامنے آ جاتے ہیں۔ تیسری دنیا بالخصوص پاکستان میں مارشل لاؤں سے لفظ انقلاب چونکہ چیک کر رہ گیا ہے لہٰذا دانشوروں کے ساتھ ساتھ عام آدمی کو بھی اس لفظ سے وحشت محسوس ہونے لگی ہے۔ مگر میں نے چونکہ انقلاب کا اطلاق ایک ایسی ذہنی اور فکری تبدیلی پر کیا ہے جو ایک نئے تہذیبی، تمدنی اور ثقافتی تغیر و تبدل کا باعث بنے لہٰذا انقلاب کے اسی مفہوم کو پیشِ نظر رکھا جائے جس سے مراد ذہن و فکر اور سوچ میں ایک نئی تبدیلی ہے جو رفتہ رفتہ نئے نظام کا باعث بنتی ہے۔ ارتقا کا لفظ میں نے اس لیے استعمال نہیں کیا کہ ارتقا ایک تصور یا نظام کا خود اس کی اپنی اساس پر ہوتا ہے مثلاً مغربی طرزِ تصوریت کا ارتقا مگر اقبال کسی پرانے نظام کا اپنے افکار میں ارتقا نہیں چاہتا۔ مادی مابعد الطبیعیات کی اساس پر وہ اپنے نظام میں ارتقا نہیں چاہتا بلکہ مادی تصوریت اور مابعد الطبیعیات سے الگ وہ

نئے طبیعیات کے انکشافات کی روشنی میں ایک نئی روحانی مابعدالطبیعیات کی اپنے نظام میں
تشکیل کرتا ہے جو ارتقائیں انقلاب سے عبارت ہے جس کا خاصہ سکون نہیں حرکت ہے لہٰذا
جب میں اقبال کا فلسفۂ انقلاب کہتا ہوں تو میں انقلاب کو زیادہ بڑے اور وسیع تناظر میں
استعمال کرتا ہوں، اقبال اسلام کو چونکہ ایک تمدنی اور ثقافتی تحریک سمجھتے تھے لہٰذا میں انقلاب
کو اس تمدنی اور ثقافتی تبدیلی سے موسوم کر رہا ہوں جو اقبال نئی، فکری، تمدنی، تہذیبی اور
ثقافتی سطح پر لانا چاہتے تھے۔ اقبال راتوں رات حکومت کا تختہ الٹ کر اور توڑ پھوڑ کے عمل
کو انگیخت کر کے کوئی نظام لانے کے خواہاں نہ تھے بلکہ وہ اصل انقلاب کائنات کے مادی مابعدالطبیعاتی
نظام کے بالمقابل کائنات کے ایسے مابعدالطبیعیاتی نظام کے نقیب بن کر سامنے آئے
جس کی اساس روحانی تھی۔ اپنے اس نکتۂ نظر کی توجیہہ انہوں نے مادہ کے روایتی تصورات
کے خلاف نئی طبیعیات کے انکشافات سے کی جن کی روشنی میں مادہ اب محسوس سے غیر محسوس
اور ناقابلِ تحویل سے اب قابلِ تحویل حالت میں تبدیل ہو گیا تھا اور ذرّہ کے پھٹ جانے اور
الیکٹرون پروٹون کے انرجی یا توانائی کی صورت میں بدل جانے اور توانائی کے استعمال کے
بعد ناپید ہونے سے مادہ کے قابلِ فنا ہونے کے تصور پر اپنی مابعدالطبیعیات کی اساس
رکھی اور کائنات کی اصل مادی کی بجائے روحانی قرار دی اس مابعدالطبیعیاتی فکر میں انقلاب
سے اقبال نے مذہب کی توجیہہ کی اور مذہب کو استقرائی سائنس کی نئی علمی بنیاد فراہم کی۔
پھر وجدان اور فکر میں ایک نامی رشتہ کی تلاش اور مذہبی تجربے کو بھی ہمارے دیگر تجربات
کی طرح سائنسی قرار دے کر اقبال نے علم کی ایک نئی شاہراہ دریافت کی یوں اسلام
اور اس کے اصولِ توحید کی اپنے خطبات میں نئی عمرانی، تہذیبی اور تمدنی توجیہات کر کے
سماج، ریاست اور معیشت کے نئے اور اجتہاد کو اہل پارلیمان کے سپرد کر کے نئی فقہ کی تشکیل کے لیے
نئے اصول ہائے فقہ کی طرف اشارے کیے جن سے ایک نیا عمرانی اور تہذیبی ڈھانچہ تیار کیا
جا سکتا ہے، یوں یہ فکر اقبال کی معروف معنوں میں مسلم دنیا میں انقلاب کی پیوندکاری ہی تھی جس
نے اقبال کی سرزمین کو پاکستان کا روپ دیا اور قائداعظم جیسی عظیم قیادت فراہم کی۔ اس
مضمون کا یہی مقصد ہے کہ اس علمی، فکری اور تہذیبی انقلاب کو بروئے عمل لانے کے لیے بھی
اقبال کی طرف رجوع کیا جانا چاہیے تاکہ ہم اقبال کے تصورات کی روشنی میں پاکستان میں اسلامی
انقلاب کی نیو رکھ سکیں اور پاکستان ایک جدید اسلامی فلاحی ریاست کے قالب میں اقبال

کے فلسفۂ انقلاب کی روشنی میں ڈھل سکے اور عالمِ اسلام اتحاد اور عمل کی نئی اساس پاکر اپنی نشاۃ ثانیہ کی منزل حاصل کر سکے۔

اقبال کی حرکی مابعد الطبیعیات کی اساس وجودِ مطلق یا خدا کے حرکی تصور پر استوار ہے۔ اقبال ارسطو کی طرح خدا کو "غیر متحرک محرک" The unmmoved Mover تصور نہیں کرتا۔ ارسطو سمجھتا تھا کہ خدا کو غیر متحرک محرک تصور کر کے ہی اسے تمام تر حرکت کا منبع قرار دیا جا سکتا ہے اور اگر خدا کو بھی متحرک تصور کیا جائے تو پھر حرکت کا مرکز کسی اور کو تصور کرنا پڑے گا، لہٰذا خدا حرکتوں اور تبدیلیوں کے بلے سلسلے کی وہ اولین علت ہے جو بذاتِ خود غیر متحرک ہے کیونکہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ خدا بھی متحرک ہے تو ظاہر ہے کہ ہمیں یہ بھی ماننا پڑے گا کہ اوبی حرکت کی کبھی توجیہہ و تشریح نہ ہو سکے گی بر چنانچہ ارسطو کہتا ہے کہ خدا وہ اولین علت ہے جو کائنات کی حرکت کا باعث ہے لیکن فی نفسہٖ حرکت اور تغیر سے ماورا ہے[۲۲] مگر جب ارسطو خدا کی حیثیت کو ذہنی یا عقلی قرار دے کر کہتا ہے کہ خدا فکر ہے تو وہ فکر اور اس کے معروض کے حوالے سے خدا کو ایک عمل اور حرکت مان لیتا ہے، مجرد فکر کا تو کوئی تصور نہیں ہو سکتا۔ نہ فکر غیر متحرک اور بے عمل ہو سکتی ہے۔ فکر کا حرکت خاصہ Property ہے۔ اب جب ارسطو خود کہتا ہے کہ خدا تفکرِ فکر Thinking Thought ہے تو دراصل ارسطو یہ کہنا چاہتا ہے کہ خدا کی فکر خود اس کے اپنے بطون میں ہے اور اس کی حرکت خود اس کی اپنی ذات میں ہے کسی اور شے یا معروض پر اس کی حرکت اور فکر کا مدار نہیں وہ اپنی حرکت کا محرک بھی خود ہے وہ حرکت کے لیے یا فکر کے لیے کسی اور کا محتاج نہیں بلکہ اس کی حرکت اور فکر بذاتہٖ ہے۔ وہ اپنی فکر اور حرکت پر خود ہی قادر و مختار ہے۔ خدا کو غیر متحرک مان کر بھی چونکہ مسئلہ حل نہیں ہوتا لہٰذا اقبال کے نزدیک خدا کا تصور بھی حرکی ہے تاہم اس کی یہ حرکت خود اپنی ذات میں ہے جس کی نوعیت کا وہ خود ہی جاننے والا ہے، وہ ارسطو کی طرح حرکت کی علت اولیٰ نہیں بلکہ خود سراپا حرکت اولیٰ ہے وہ اپنا موضوع اور معروض خود اپنی ذات میں رکھتا ہے۔ لہٰذا اس کی فکر بھی اس کے اپنے مخصوص زمان و مکان میں اس کے ازلی اور ابدی کمال سے متعلق ہے بلکہ اس کے حوالے سے زمان و مکان اور ازلی اور ابدی کی حدود بھی بے معنی ہیں کیونکہ یہ ازل و ابد اور زمان و مکان انسانی فکر کے تراشیدہ ہوئے ہیں جو اس کے آگے اپنی معنویت کھو دیتے ہیں۔

۵۸

اقبال کے تصورِ الٰہ یا تصورِ ذاتِ باری کے حوالے سے پروفیسر علی عباس جلالپوری نے اپنی کتاب اقبال کا علم کلام میں مفصل بحث کی ہے[4] ذاتِ باری کے ماورائی اور سریانی تصورات یعنی خدا کائنات سے ماورا ہے یا خدا کائنات میں جاری و ساری ہے، کے حوالے سے علی عباس جلالپوری کے نزدیک اقبال سریانی تصورِ الٰہ کے قائل تھے تاہم میرا خیال یہ ہے کہ اقبال کو ماورائی اور سریانی تصورات الٰہ کے حوالے سے کسی ایک تصورِ الٰہ میں بریکٹ کرنا نامناسب ہے اس لیے کہ اقبال کے اپنے تصورات میں سریانی تصورات کی نفی پائی جاتی ہے۔ اقبال نے سریانی اور سامی یا ماورائی تصورات سے الگ خود اسلام کے تصورِ خدا کو قبول کیا جس میں وہ ایک قادرِ مطلق اکمل، مستقل بالذات ہستی ہے جو ہمارا شخصی خدا بھی ہے، اس کائنات سے ماورا بھی ہے اور یہ کائنات اس کے لامحدود امکانات میں سے ایک امکان ہے لہٰذا علی عباس کا یہ کہنا کہ اقبال نے برگسان اور الیگزینڈر کی تقلید میں ارتقائی سریان کا نظریہ پیش کر کے الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید نہیں کی بلکہ وحدتِ وجود کے اس سریانی نظریے کو سائنٹیفک صورت بخش دی ہے جس کے خلاف وہ عمر بھر جہاد کرتے رہے، اقبال کے تصورِ خدا کی عدم تفہیم پر مبنی ہے۔ اقبال نے سریانیت اور ماورائیت دونوں میں سے کسی کو کلی طور پر قبول نہیں کیا بلکہ قرآن کے تصورِ الٰہ پر زور دیا جو ماورائیت اور سریانیت دونوں کے تصورات کا بنیادی جوہر اپنے اندر سموئے ہوئے ہے جس کے تحت خدا ایک کامل و اکمل، قادرِ مطلق، مستقل بالذات، منزہ و ماورا ذات ہے جس نے کائنات کو اپنی صفت بدیع کے تحت عدم محض سے تخلیق کیا جو تخلیق کے عمل میں بروز و ارتقا پر اپنا انحصار رکھتی ہے، چنانچہ عالم فطرت کو حقیقی انا کی تخلیقی فعالیت کی ایسی تعبیر کہنا جو ارتقا کی موجودہ منزل میں انسانی نقطۂ نظر سے کی جاتی ہے اور جس کی وسعت پر کوئی حد قائم نہیں کی جا سکتی اور جس میں فطرت ایک زندہ اور ہر لحظہ پھیلتی ہوئی وحدت نامی ہے جس کی نشوونما پہ خارج سے کوئی حد قائم نہیں کی جا سکتی اس کی کوئی حد ہے تو داخلی، اقبال کا تصور ماورائی تصورات

اور سریانی تصورات کے توافق سے وجود میں آیا ہے۔ اقبال کو سریانیت اور ماورائیت سے زیادہ دلچسپی قرآن کے تصورِ خدا سے تھی جو ایک خدائے زندہ اور کائنات کے عمل تخلیق میں مؤثر قوت ہے وہ اپنے بندوں سے الگ تھلگ نہیں بلکہ ان سے گہرا ارتباط رکھتا ہے۔ اقبال نے تو وحدت الوجودی تصورات کو قبول نہیں کیا کیونکہ وحدت الوجود میں ہم مرتبۂ وجود سے اوپر نہیں اٹھتے جبکہ وحدت الشہود میں ذات کا مرتبہ، وجود سے بالاتر پاتا ہے[5] اقبال کے تصورِ خدا کو

ایس۔ ایم رشید نے ہیگل کے تصورِ مطلق سے اسی طرح مستعار بنا دیا ہے جیسا کہ علی عباس جلالپوری نے سریانی اور ماورائی میں الجھا دیا ہے حالانکہ ہیگل کے تصورِ مطلق اور اقبال کے حی و قیوم خدا میں کوئی بھی فکری ہم آہنگی موجود نہیں۔ ڈاکٹر محمد معروف نے اپنی کتاب اقبال اینڈ ہز کنٹیمپریری ویسٹرن ریلیجس تھاٹ میں بجا طور پر کہا ہے کہ ایس ایم رشید اقبال کے اور ہیگل کے تصورات و افکار۔۔۔۔کی درست طور پر تفہیم نہیں کر سکا اس لیے کہ ہیگل کے تصورِ مطلق اور اقبال کے تصورِ الٰہ میں کہیں بھی کوئی مماثلت سرے سے موجود ہی نہیں۔

خدا کا تصور اقبال کے نزدیک ایک قادرِ مطلق، اکمل اور مستقل بالذات ہستی کا ہے جو کائنات سے ماورا ہے اور کائنات اس کے لامحدود امکانات میں سے ایک امکان ہے، یہ کائنات اس کی صفتِ بدیع کی مظہر ہے۔ وہ سراپا حرکت ہے اس کی یہ حرکت خود اس کی اپنی ذات پر منحصر ہے جو کسی کمی پر دلالت نہیں کرتی بلکہ اس کے حی و قیوم ہونے کی علامت ہے۔ وہ زمان و مکان کی قیود و حدود اور ازل اور ابد کی حدود سے بھی ماورا ہے۔ یہ زمان و مکان خود اس کی تخلیق ہیں۔ اس کی ذات پر ان حدود کا اطلاق نہیں ہوتا۔ وہ والاصفات ذات ہے۔ صفات کبھی پردۂ امکان میں رہتی ہیں جب کوئی امکان بدیع سے ظہور پاتا ہے تو اس کی صفت کا اظہار ہوتا ہے اس کی ذات کی طرح اس کی صفات بھی بے ہمہ ہیں۔ ان کا بھی کوئی شمار نہیں۔ اقبال کے خدا کے اسی حرکی تصور سے کائنات کا حرکی تصور پھوٹتا ہے۔

کائنات جو سراپا حرکت ہے۔ خدا کی صفتِ بدیع کے نتیجے میں عدمِ محض سے عالمِ خلق میں آئی ہے۔ قرآنِ پاک نے خدا کو اللہ نور السموات والارض کہا ہے یعنی اگر خدا نے خود کو کسی چیز سے متشخص کیا ہے تو وہ نور ہے۔ نور وہ واحد صورت ہے جس میں خدا نے خود کو خود ظاہر کیا ہے۔ نور کسی منجمد شے کا نام نہیں وہ حرکت اور توانائی اور روشنی میں ظاہر ہے۔ اب کائناتی حوالے اور مادی انداز سے مشاہدہ کیجیے تو ایٹم یا جوہر کا ناقابلِ تقسیم ذرہ جب پھاڑا جاتا ہے تو وہ توانائی میں تبدیل ہو جاتا ہے اس کے اندر متحرک الیکٹرون اور پروٹون اور نہ جانے توانائی کے کتنے مراکزِ حرکت میں دکھائی دیتے ہیں۔ یعنی مادہ اپنے انتہائی ناقابلِ تقسیم ذرے کے پھٹ جانے میں محسوس مادے سے نامحسوس قوت اور توانائی میں بدل جاتا ہے۔ یہ توانائی جسے جدید طبیعیات پھر نور میں قابلِ تحویل تسلیم کرتی ہے اس حقیقت کو ظاہر کرتی ہے کہ کائنات کا وجود خود ایک شمۂ نور ہے ایک موجِ نور یا نور کی ایک لہر کائنات کی حقیقت نور ہے۔ اب نورِ خدا اور نورِ کائنات

میں توافق و تطابق دیکھیے کہ کائنات نورِ خدا ہی کی ایک موج ہے اسی نور کی ایک تجلی طور پہ موسیٰ کے لیے اذان ہوئی تھی۔ خدا سے نور کا صدور کائنات کے قالب میں ڈھل رہا ہے۔ کتنی ہی کائناتیں اس خدا کے نور سے مستفیض ہو رہی ہیں یا ہوں گی اور کتنی ہی کائناتیں خود پرتوِ نورِ خدا کے سمٹ جانے سے ختم ہو سکتی ہونگی اگر خدا سے موجِ نور کا صدور ہو کر کائنات کے قالب میں مجسم ہونا ایک ایسی حرکت کو ظاہر کرتا ہے جو خدا سے ہی مخصوص ہے گو اس کی نظیر ہی کوئی نہیں مگر اس کی تفہیم بھی کوئی مشکل نہیں۔ یہی موجِ نور تخلیق کائنات کی صورت میں مختلف اشیا کی صورت گر ہے۔ امتداد زمان و مکان صورت گر اشیا رہے۔ یہی موجِ نور جو خود سراپا حرکت ہے اپنے اختراقی تخلیقی، تکوینی، صعودی، نزولی، عمل انشعاع Radiation اور قانون انتشار سے مختلف قالبوں میں ظہور پذیر ہوتا اور حرکت سے سکون و ثبات کے نظاروں میں بدلتا ہوا نظر آتا ہے۔ جب ہر شے متحرک ہے تو ایک متحرک شے دوسری متحرک شے کو ساکن دیکھے گی اس لیے کہ دونوں ایک ہی قوت اور رفتار سے حرکت میں ہیں۔ حرکت صرف اس وقت محسوس ہو گی جب حرکت کی رفتار اسٹائل اور صورت میں کوئی تبدیلی پیدا ہو۔ زندگی انرجی کو جسم میں ذخیرہ کرتی اور ارتقا یاب ہوتی ہے۔ حرکت کا مشاہدہ اس طور پر بھی کر سکتے ہیں کہ آپ کا وجود ہر لحظہ حرکت پذیر ہے۔ آپ کے خلیات اور عضویے تبدیل ہو رہے ہیں۔ زمین حرکت میں ہے۔ پہاڑوں کی بھی افزائش ہوتی ہے۔ بے جان چیزیں اپنی ٹوٹ پھوٹ سے اپنی حرکت کو ظاہر کرتی ہیں؛ تاہم حرکت کا عمل ہر جسم کے ساتھ ان کی اپنی کیفیت اور کمیت سے مربوط ہے مگر حرکت ہر شے کا خاصہ ضرور ہے۔

زندگی بھی اسی نور کا خاصہ ہے۔ حرکت خود زندگی سے عبارت ہے۔ زندگی خود حرکت ہے۔ پہاڑوں میں اگر افزائش کا عمل ہے اور پہاڑ اپنے اوپر یا اپنے بطون میں موجود اشیاء کی افزائش کرتے ہیں تو اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ پہاڑ بھی زندگی رکھتے ہیں۔ ذرات میں اگر الیکٹرون اور پروٹون حرکت کرتے ہیں تو وہ ان ذرات کے اندر موجود زندگی کا مظہر ہیں۔ انسانی جسم کے عضویے اور خلیے زندگی کرتے اور حرکت پذیر ہوتے ہیں۔ زندگی اپنی مختلف سطحوں پر مختلف قالب اور اظہارات رکھتی ہے۔ جمادات، نباتات، حیوانات اور انسانوں میں زندگی مختلف درجات اور کیفیات میں حرکت کرتی اور صورتیں بدلتی نظر آتی ہے۔ مٹی کا ودہ تودہ جب پیالہ بنتا ہے وہ تودے سے پیالے میں ڈھل کر اپنی زندگی کرتا ہے۔ زندگی کی بعض لطیف سطحوں اور درجات کا ہمیں بآسانی علم نہیں ہوتا مگر زندگی ہر شے میں موجزن اور ظہور پاتی اور

تبدیلی کے عمل کو جنم دیتی چلی جاتی ہے۔ اسی طرح شعور جو زندگی کا خاصہ ہے وہ بھی جمادات نباتات اور حیوانات میں موجود ہوتا ہے اس کی مختلف سطحیں ہوتی ہیں، بعض پتھروں میں چھونے سے تبدیلی واقع ہونے سے بعض پودوں کو چھونے سے ان کے مرجھا جانے اور رنگت بدل لینے سے ان میں شعور کی عکاسی ہوتی ہے۔ شعور بھی تکثیف اور تلطیف ہونے کے عمل سے اپنی مختلف نوعیتوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ انسان میں شعور کی ایسی سطح پائی جاتی ہے جس میں امتیاز کرنے، محسوس کرنے اور کسی عمل کو کرنے اور کسی سے خود کو روک لینے کی شعوری صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے۔ صدیوں کے تواتر، تسلسل اور عمل سے آدم کی صورت میں جو انسان پیدا ہوا یا خدا نے تخلیق کیا وہ شعور کی جب اس سطح پر آیا کہ اس نے امتیاز کرنے کی صلاحیت پیدا کر لی تو اس کا اس کی پہلی سطح سے ابھرا ہوا۔ وہ پھل جو اس نے کھایا وہ یہی تھا کہ وہ شعوری سطح پر امتیاز کرنے لگا اور اس نے اپنے اور اپنی جنسِ مخالف میں امتیاز کیا اور اس کی موجودگی کے امتیاز سے اس عمل کو جنم دیا جس کے لیے اسے جنت سے زمین کے مستقر پہ منتقل کر دیا گیا انسانی یا آدم کے شعور کی اس حرکت پذیری سے زمین پر اس کی روئیدگی ہوئی اور اس نے اپنے اور اپنی جنسِ مخالف کے امتیاز سے یہ شعور حاصل کیا کہ وہ زندگی کو ایک نئے قالب میں حرکت زن کرنے کی صلاحیت سے بہرہ ور ہے، چنانچہ آدم اور حوا کے ذریعے زندگی نئے نئے قالب میں ڈھلنے لگی۔

نور، زندگی اور شعور کی یہ حرکت لاتعداد امکاناتِ ظہور میں سے ایک امکان کے واقع ہونے کا عمل ہے، لہٰذا جو امکان ہو جاتا ہے وہ واقع بن جاتا ہے۔ تقدیر کسی امکان کا واقع ہو جانا ہے۔ جب کوئی معروض اپنی حرکت میں لاتعداد امکانات میں سے کسی ایک امکان کے چناؤ سے واقع ہو جاتا ہے تو وہ واقع ہونا اس معروض کی تقدیر اور مقدر ہوتا ہے۔ یہ مقدر پہلے سے متعین نہیں بلکہ ہر معروض لاتعداد امکانات سے ایک امکان کو چن کر اور وقوع ہو کر اپنا مقدر بناتا ہے۔ یعنی تقدیر لاتعداد کھلے امکانات میں سے کسی ایک وقوع ہونے والے امکان کا نام ہے، لہٰذا تاریخ جو لاتعداد واقعات کی ترتیب میں خود کو ظاہر کرتی ہے، وہ بھی کسی معروض کی لاتعداد امکانات میں سے کسی ایک امکان کے وقوع کی حرکت کا نام ہے۔ تاریخ امکان سے وقوع میں گردش کا عمل ہے۔ امکان سے وقوع چونکہ کسی معروض کا مقدر ہے جس کا انتخاب وہ اپنے لامحدود امکانات میں سے کرتا ہے۔ لہٰذا تاریخ کسی معروض کا مقدر ہے

جو امکان سے وقوع میں آتا ہوا حرکت کرتا ہے۔ حرکت کی یہی وہ مابعد الطبیعیات ہے جو فکرِ اقبال کا خاصہ ہے اور جو اس کے خدا، کائنات اور تاریخ کے حرکی تصور پر اپنی اٹھان رکھتی ہے۔ خدا کائنات اور تاریخ کے اسی حرکی فلسفے پہ اقبال کے تصورِ فرد اور تصورِ اجتماع یا معاشرے کی تشکیل ہوتی ہے۔

اقبال کی اسی حرکی مابعد الطبیعیات میں فرد، خودی اور معاشرہ، بے خودی حرکی ہیں۔ خودی اقبال کے نزدیک انسان کی اپنی انفرادیت اور یکتائی کا وجدان ہے جس سے وہ اپنی شناخت پیدا کرتی اور اپنے عمل کا مستقر بناتی اور طے کرتی ہے۔ اپنی انفرادیت اور یکتائی کی شناخت کی اقبال کے نزدیک تین منازل ہیں جسے اقبال نے جاوید نامہ میں اور اپنے آخری خطبہ "دو کیا مذہب کا امکان ہے" کے آخر میں بیان میں کیا ہے۔

زندہ یا مردہ یا جان بلب — از سہ شاہد کن شہادت را طلب
شاہد اوّل شعورِ خویشتن — خویش را دیدن بنورِ خویشتن
شاہدِ ثانی شعورِ دیگرے — خویش را بینی بہ نورِ دیگرے
شاہدِ ثالث شعورِ ذاتِ حق — خویش را دیدن بنورِ ذاتِ حق
پیش این نور ار بمانی استوار — حی و قائم چوں خدا خود را شمار
بر مقامِ خود رسیدن زندگی است — ذات را بے پردہ دیدن زندگی است

ان اشعار میں اقبال کے فلسفۂ خودی کی تفسیر موجود ہے۔ خودی یا فرد اپنی شناخت تین سطحوں یا مرحلوں میں کرتا ہے۔ پہلی سطح پر وہ خود اپنی ذات کا مشاہدہ کرتا ہے اپنی صفات اپنے اعمال، اپنی آرزوؤں اور امنگوں کی روشنی میں اپنا تجزیہ کرتا ہے۔ اپنی ذات کا عرفان حاصل کرتا ہے کہ خود وہ کیا ہے۔ کیا وہ محض گوشت پوست کا ایک لوتھڑا ہے یا اس گوشت پوست کے لوتھڑے کے سوا کوئی اور چیز ہے جو اس کا تشخص یا اس کی پہچان کرتی ہے۔ فرد یا خودی بھی لامحدود امکانات میں سے ایک امکان کا واقع ہونا ہے۔ جو خدا اپنی صفت بدیع سے وقوع میں لاتا ہے اور خلق کرتا ہے۔ خودی ہماری سرگرمی اور عمل کے مرکز کی حیثیت سے منکشف ہوتی ہے۔ یہی مرکز بنیادی طور پر ہماری شخصیت کا بطن البطون یعنی جوہر ہے۔ اسے ایغو سے موسوم کرنا چاہیے۔ ہماری پسند اور ناپسند، ہمارے فیصلوں اور ارادوں کے پیچھے یہی ایغو کارفرما ہوتا ہے۔ ایغو براہِ راست موجود اور حقیقی معنی کے طور پر منکشف ہوتا ہے۔ ایغو کے وجود کا علم کسی طرح استنباطی نہیں ہے

بلکہ یہ خودی کا اپنا براہِ راست ادراک ہے، یہ وجدان ہے لہٰذا صرف وجدان ہی خودی کے وجود اور اس کے حقیقی ہونے کی سب سے یقینی بنیاد فراہم کرتا ہے۔ غزالی خودی کو ذہنی حالتوں اور تجربوں سے بالا ایک جداگانہ شے قرار دیتے ہیں۔ ان کے خیال میں وہ ایک ایسا جوہر ہے جو سادہ (یا بسیط) ناقابلِ تقسیم اور غیر متغیر ہے۔ انواع و اقسام کے تجربات آتے جاتے رہتے ہیں۔ لیکن روحانی جوہر ہمیشہ جوں کا توں رہتا ہے۔ لیکن اس تعریف سے ہمیں خودی کی ماہیت کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔ پہلے تو وہ ایک مابعد الطبیعی وجود ہے اور اسے اس لیے فرض کیا گیا ہے تاکہ اس سے ہمارے تجربات کی توجیہ ہو سکے لیکن کیا ہمارے تجربات اس میں اس طرح جاگزیں ہوتے ہیں جیسے کسی جسم میں رنگ ہو کیا وہ خودی سے ویسا ہی ربط رکھتے ہیں جیسے مادی جواہر سے کیفیات یا خصائص؟ یقیناً ایسا نہیں ہے۔ ثانیاً جیسا کہ کانٹ بتاتا ہے۔ تجربے کی وحدت پر روحانی جوہر کا بسیط ہونا اور نتیجتاً غیر متغیر ہونا مخصر کیا جاتا ہے لیکن اس وحدت سے نہ تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ ناقابلِ تقسیم ہے نہ ہی یہ کہ وہ غیر متغیر ہے۔ ثالثاً یہ نظریہ دوسری لیتی بٹی ہوئی شخصیت کے نفسیاتی مظاہر کی توجیہ کرنے سے قاصر ہے۔[۴۸] اب نفسیات خودی کو محض انسانی تجربات کا انبار سمجھتی ہے مگر یہ محض انسانی تجربات کا ذخیرہ تو نہیں اقبال خودی کو عقلیت اور تجربیت دونوں سے الگ ہو کر خود انسان کے اپنے باطنی شعور کی گہرائیوں پر توجہ دینے اور وجدان سے کام لینے پر ہی خودی کی ماہیت اور جوہر کے انکشاف کو مخصر تصور کرتے ہیں گرچہ وجدان میں خودی کے اس انکشاف سے اظہار کو بڑی دقتوں کا سامنا ہے۔ اقبال کے نزدیک خودی حسیات، احساسات اور تاثرات پیہم کا غیر منقطع بہاؤ ہے جو ہمارے اندر ایک تغیر بلا تواتر ہے یہ حرکت محض ہے جو احساسات کی گوناگونی کے پیچھے ایک وحدت کے طور پر موجود ہے جو ان کو آپس میں پرو دیتی ہے اور وحدت میں کثرت اور کثرت میں وحدت کی شان پیدا کر دیتی ہے۔

ہمارے مذکرہ صدر بیان کے مطابق خودی بھی ایک حرکت محض ہے جو ہمارے غیر منقطع

احساسات اور تاثرات کے پیہم بہاؤ سے عبارت ہے اور جو ہمارے تجربات و احساسات میں ایک ایسی وحدت کے طور پر موجود ہے جو ان کو ایک لڑی میں پرو دیتی ہے اور یوں ہماری ذات کے "تجربات و احساسات شعور کی ایک متحرک وحدت کا نام ہے جو نت نئے تجربات اور ان کے لامحدود امکانات میں واقع ہونے کے عمل تواتر سے عبارت ہیں۔ دوسرے الفاظ میں انسانی خودی بھی شعور کی ایک تخلیقی رو کا نام ہے جو ہر گھڑی اپنے لامحدود امکانات کو فروغ میں لاتی ہوئی آگے[۵۱]

بڑھتی ہے۔ خواہش اظہار جس کو آگے بڑھاتی رہتی ہے۔ اس انسانی انا میں ہم خدا کا جلوہ اسی طرح دیکھتے ہیں جس طرح لاتعداد پیالوں میں پڑے ہوئے پانی میں سورج کا جلوہ اس کی صورت اور حدت کے ساتھ دیکھتے ہیں یا موج دریا میں دریا کے طغیان اور سیلان اور دیگر مظاہرات کو جلوہ آرا دیکھتے ہیں۔ اوپر ہم نے جس طرح زندگی کے بارے میں بتایا کہ وہ جمادات، نباتات، حیوانات اور انسانوں میں سے درجہ بدرجہ صعود کرتی ہوئی آگے بڑھتی ہے اسی طرح شعور بھی اپنے مختلف درجات اور حالتوں سے ترقی اور تنزل کرتا ہوا گزرتا ہے اس کا دوری چکر یوں ہے کہ زندگی اور شعور اپنے اولین مبدا خدا سے صعود کرتا ہے خدا سے نور کی انتہائی لطیف شعاع یا لہر پیدا ہوتی ہے جو آہستہ آہستہ کثیف ہوتی ہوئی نہایت لطیف ذرات نوری میں روشن ہوتی ہے۔ یہ ذرات نوری ذرات باد سے ذرات آب اور پھر ایسے ذرات خاک میں ظہور پاتے ہیں جو ناقابل تقسیم اور ناقابل دید ہیں یہ ذرات پھر آپس میں تکثیف و تکثیر کے عمل سے ایسے ذرات خاک میں وجود پاتے ہیں جو مختلف اشیاء کی اپنے عناصر سے تخلیق کرتے ہیں۔ یہ تمام عناصر اپنے باہمی میل جول اور تعامل سے زندگی اور شعور کی تخلیق کرتے ہیں۔ زندگی اور شعور کوئی دو مختلف چیزیں نہیں بلکہ زندگی جوں جوں لطیف ہوتی ہے اس میں شعوری پختگی آتی جاتی ہے اور شعور زیادہ فعال متحرک اور متغیر ہوتا جاتا ہے اور زندگی جوں جوں کثیف ہوتی ہے شعور سست، غیر مستقل اور کم متحرک ہوتا جاتا ہے۔ شعور اور زندگی کا یہ دوری چکر خدا ذرات یا عالم مادی جمادات حشرات نباتات، حیوانات اور انسانوں سے اعلیٰ اور برگزیدہ انسانوں سے پھر اپنے اصل کی طرف مراجعت کرتا ہے وہ افتراق اور اتصال کی منازل کے درمیان ایک چکر لگاتا رہتا ہے اور شعور زندگی کے پہلو بہ پہلو اپنی منازل طے کرتا ہے۔ چنانچہ انسانی خودی جب اپنے حوالے سے اپنی شناخت کر لیتی ہے تو پھر وہ خودی سے بےخودی، انفرادیت سے اجتماعیت اور انسان سے معاشرہ کی طرف بڑھتی ہے اور تاریخ کے تناظر میں اپنا مقام دریافت کرتی ہے۔ شعور انفرادی سے اجتماعی شعور کی طرف حرکت کرتا ہے اور اپنی پہچان کے لیے اسی طرح معاشرتی اور عمرانی تشکیلات کرتا ہے جس طرح خدا نے ایک مخفی خزانہ سے خود کو انجمن آرائی کی طرف لا کر اپنی پہچان اور جانے جانے کا ایک نظام وضع کیا۔ اس عمرانی اور معاشرتی صورتحال میں انسان کی نئی ضرورتوں خواہشات، تمناؤں اور آرزوؤں کی نئی صورتوں نے اس کے اندر ایک تڑپ، سوز، محرومی اور ان کے حصول کے لیے ایک نئی قوت پیدا کی جس نے اس کے

اندر حرکت اور عمل کی قوت کو انگیخت کیا۔ اقبال اس کو عشق کہتا ہے۔ جذب کی آرزو، وصل اور پانے کی تڑپ اور لگن۔ اس سے انسانی معاشرتی زندگی کا آغاز ہوا، اس کو سب سے زیادہ تقویت نسلِ انسانی کو قائم رکھنے کی خواہش نے جنم دیا۔ انسانی معاشرت کی اصل اساس ہی انسان کی طرف سے اپنی نسل کو قائم رکھنے اور اسے بڑھانے پر ہے۔ تمام معاشی تگ و تاز، تمام ادارے، تمام ثقافتوں، تمدنوں اور تہذیبوں کی بنت اور ارتقا کی اساس اور ان کا ماحصل نسلِ انسانی کی بقا اور فلاح ہے۔ ہر مذہب، ہر عقیدہ، آدرش اور ادارہ اس وقت تک سے جب تک وہ نسلِ انسانی کی بقا اور فلاح کو اپنا نصب العین گردانتا ہے۔ یوں معاشرے کی اپنی مجموعی شخصیت جو بنتی ہے اس کا تشخص اس کی پہچان اور اس کی شناخت انسانی نسل کی فلاح و بقا سے وابستہ ہے۔ لہٰذا کوئی بھی معاشرہ جو انسانوں کے ہی اجتماع پر مشتمل ہے اس وقت تک نافع نہیں ہو سکتا جب تک وہ خود متحرک نہ ہو۔ انسانی معاشرہ کوئی مصنوعی شے نہیں بلکہ یہ انسانوں کا ایک فطری اجتماع ہے جو ان کے وجود اور ان کی ضروریات کی تسکین کی ضمانت فراہم کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان ایک عمرانی حیوان ہے جو مل جل کر رہنا پسند کرتا ہے بلکہ اپنی بقا کی خاطر مل جل کر رہنے پر مجبور رہے۔ اپنی اپنی جبلی اور فطری احتیاج اور مجبوری کے سبب وہ مختلف اداروں کی تشکیل کرتا ہے۔

ہم نے اوپر عرض کیا ہے کہ تاریخ کسی سعر دنی کا مقدر ہے جو امکان سے وقوع میں آتا ہوا حرکت کرتا ہے اور تاریخ امکان سے وقوع میں گردش کا عمل ہے اس کے ساتھ ہی ہم یہ بھی عرض کرتے ہیں کہ تاریخ معاشرے کی گردش کا ریکارڈ بھی ہے۔ معاشرہ کے مختلف عناصر اور عوامل جب امکان سے وقوع میں گردش کرتے ہوئے کچھ ریکارڈ چھوڑ جاتے ہیں اور یہ ریکارڈ محفوظ ہو جاتا ہے تو ہم اس ریکارڈ سے اپنی نسلی بقا کے تحفظ اور اس کے ارتقا کو قائم کرنے اور اس کی حرکت کو متوازن اور متواتر رکھنے کے لیے اپنے لیے راستے تراشتے ہیں اور یوں بائلنگ بروک کے الفاظ میں تاریخ ہمیں انسانی تہذیب و تمدن کے عروج و زوال کی مثالوں سے فلسفہ پڑھاتی ہے اور ہمیں مختلف مثالوں سے اپنے ارد گرد کے اداروں کی درست اور مناسب خطوط پر تشکیل کے لیے راستے دکھاتی ہے۔ یوں تاریخ ایک سائنس سے ایک فن بن جاتی ہے۔ اقبال نے تاریخ کو گراموفون ریکارڈ بھی کہا تھا مگر تاریخ کو اقبال آدم گر اور مقدر ساز بھی اس لیے کہتا ہے کہ ہم تاریخ کی حرکت سے خود اپنی رفتار کار کا تعین کرتے ہوئے آگے بڑھتے ہیں۔

اسی حوالے سے اقبال قرآن کے حوالے سے تاریخ کو عالم فطرت کے پہلو بہ پہلو واردات علم کا ایک سرچشمہ قرار دیتے ہیں۔[1] جو خودی کے استحکام اور ثبات کے لیے عالم فطرت کے ساتھ ایک لازمی ذریعہ ہے۔ یوں تاریخ خارج سے آیات الٰہی کا ایک ایسا سرچشمہ ٹھہرتی ہے جو انسان کے انفس و آفاق کے علم کا وسیلہ بن جاتی ہے۔ اقبال کے نزدیک تاریخ کا علم استقرائی ہے اس لیے کہ وہ اپنے نتائج مفرد مثالوں سے استنتاج کے ذریعے مرتب کرتی ہے۔ استقرائی منہاج سوچ کی عادت مسلمانوں میں اسی استقرائی مطالعہ تاریخ نے ڈالی۔ اقبال تاریخ کے علم کو تاریخی تعیمات تک محدود تصور نہیں کرتے بلکہ وہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید نے تاریخی تنقید کا ایک بنیادی اصول قائم کیا۔ اسی تاریخی تنقید کے علم نے علم رجال، روایت و درایت کی جانچ کا اصول رائج کیا۔ بہرحال اقبال کے فلسفۂ تاریخ میں تاریخ واقعات کا محض ایک مجموعہ نہیں بلکہ وہ آیت الٰہی ہونے کی حیثیت سے خود ایک ذریعہ علم کے طور پر بھی معتبر ہے کیونکہ وہ انسان کی بحیثیت رکن معاشرہ سرگرمی کا معتبر ریکارڈ ہے جو ہمیں استقرا کے ذریعے اپنے ماضی، حال اور مستقبل کے بارے میں نتائج مرتب کرنے کی طرف متحرک کرتا ہے اور امکان سے وقوع میں گردش کرنے والے معروضات کے بارے میں آگاہ کرتا ہے۔ یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا خدا کا علم امکان کے حوالے سے محض کلیات کا ہے یا جزئیات بھی اس کے احاطہ علم میں موجود ہیں۔ اقبال کے نزدیک امکان چونکہ کلیات پر محیط ہوتا ہے اور کلیات کا علم رکھنے کی بناء پر خدا کے علم میں وقوع کے جملہ امکانات بھی موجود ہیں لہٰذا خدا کے کلیات کے علم میں جزئیات کا علم بھی متحقق ہوتا ہے وہ پورے عالم امکان اور پورے عالم وقوع کو اس کی جملہ جزئیات کے ساتھ جانتا ہے اب امکان کا وقوع کی کسی ایک نوعیت کا انتخاب امکان کا اپنا انتخاب ہے، لہٰذا اس علم کا عالم امکان اور وقوع کو کلی طور پر محیط ہے مگر اس وقوع کے نتائج کا ذمہ دار اپنے امکان کا انتخاب کنندہ ہوگا۔ اس کی ذمہ داری جاننے والے پر لاگو نہ ہوگی۔ یہ ایک اہم مسئلہ تھا جس کی طرف اشارہ اس کی اہمیت کے پیش نظر لازم ہے۔ اب چونکہ امکان کے وقوع کے انتخاب کا توفیق دہندہ بھی خدا ہے لہٰذا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خدا بدی کی توفیق ہی کیوں دیتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ خدا نے نیکی اور بدی دونوں کو انسان کے سامنے پوری طرح متحقق کر دیا ہے۔ برائی کا منبع اس کے بطون میں رکھ دیا ہے اور بدی کی ترغیب دینے والا خارج میں موجود ہے مگر انسان کی فطرت میں

نیکی اور بدی میں امتیاز کرنے کی میزان بھی قائم ہے۔ انسان بدی کرنے کے وقت اور بدی کرنے کے بعد اپنی بدی اور انقباض اور اپنے عمل کے نتائج کے حوالے سے نفرت ضرور محسوس کرتا ہے مگر لالچ، غصہ اور حسد کے غلبے کی وجہ سے اپنے انتخاب کی صلاحیت کو مفلوج کر لیتا ہے جس کے باعث اس کے اندر انتخاب کا عمل متاثر ہوتا ہے، لہٰذا نیکی کے انتخاب کی اس کو پسند کرنے کی اور اس پر عمل کر کے خوشی محسوس ہونے کی جبلت انسان کے اندر خود فطرت یا خدا نے ودیعت کی ہے جبکہ گناہ پر انقباض، دکھ اور رنجیدگی کے احساس کی جبلت بھی انسان کے اندر پائی جاتی ہے اور اگر تقاضائے بشریت کوئی ارتکاب گناہ ہو بھی جاتا ہے تو معاشرہ اس کو معاف کرے یا نہ کرے خدا نے اس کے لیے معافی کا دروازہ ہمیشہ کھلا رکھا ہے۔ اس کے باوجود بھی اگر کوئی اس انتخاب کے حق کا غلط استعمال کرتا ہے تو اسی پر اس کی پکڑ ہے۔ انتخاب کے حق کے غلط استعمال پر اگر پکڑ ہے تو اس کے صحیح استعمال پہ انعامات بھی ہیں اب یہ مشیت ایزدی ہے کہ اس نے انسان کا یہ انتخاب مقدر کیا اس میں کسی اور کو کوئی کلام نہیں۔

جیسا کہ میں نے اوپر عرض کیا ہے کہ انسانی خودی اور خود انسانی بقا کے لیے معاشرہ ناگزیر ہے کیونکہ انسان معاشرتی اور عمرانی حیوان ہونے کے ناطے الگ تھلگ زندگی بسر نہیں کر سکتا۔ انسان کے اسی مدنی الطبع ہونے کی وجہ سے انسان نے اپنے آپس کے تعلقات کے لیے مختلف ادارے تشکیل دیے ہیں جن میں سب سے بڑا ادارہ ریاست ہے بلکہ اصل ادارہ یہی ہے۔ باقی ادارے اس کے ملحقہ ادارے ہیں اور ان کا کام ریاست کے اس ادارے کو ہی باقی رکھنا اور اس کے اندر اعتدال اور توازن رکھنا اور اس کے ارتقا و ترقی کے لیے مختلف منصوبہ جات تشکیل دینا ہے۔ اس ادارے کی سب سے ابتدائی شکل خاندان اس سے اوپر کنبہ یا برادری اور پھر قبیلہ اور سب سے آخر میں قوم اور ریاست ہے۔ اقبال نے ریاست کے اس ادارے کو بھی انصاف اور عدل پر مبنی رکھنے کے لیے بہت بنیادی خیالات کا اظہار کیا ہے۔ اقبال انسانی معاشرے یا ریاست کو انسانی خودی کے ارتقا اور ترقی کے لیے ایک اساسی ترتیبی ادارہ تصور کرتا ہے جو ارتقا یاب اور حرکت پذیر ایک زندہ عضویہ ہے۔ مگر اقبال اپنی فکر کی مابعدالطبیعیات کی اساس چونکہ مذہب پر رکھتا ہے اور ریاست اور معاشرہ کی تشکیل میں اسے ایک کلیدی تصور کرتا ہے۔ سو مذہب کی حقیقت جانے بغیر ہم اس کے تصور ریاست اور مختلف اداروں کے بارے میں اقبال کے رویے کو نہیں جان سکتے، لہٰذا آیئے اقبال کے تصور مذہب پر بھی ایک مختصر نظر ڈال لیں۔

اقبال کا فلسفۂ انقلاب

اقبال پروفیسر وائٹ ہیڈ کی زبان سے مذہب کی تعریف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"مذہب، عام حقائق کا وہ نظام ہے جسے اگر خلوص سے مانا اور جیسا کہ اس کا حق ہے
سمجھ لیا جائے تو اس سے سیرت و کردار بدل جاتے ہیں"[۱]

اس ماننے سے اقبال کی مراد مذہب کے نظامِ حقائق پر ایمان رکھنا ہے جسے خواجہ فریدالدین عطار کے الفاظ میں ایمان بے منتِ عقل ایک پرندے کی طرح اپنا بے نشان رستہ دیکھ لیتا ہے۔[۲] اقبال کے نزدیک مذہب کی حیثیت محض احساس کی نہیں اس میں تعقل کا بھی ایک عنصر شامل رہتا ہے جس کی وجہ سے مذہب کے لیے فکر کا وجود ناگزیر ہے لہٰذا مذہب کے اصول و عقائد کے لیے اقبال کے نزدیک سائنس سے بھی کہیں بڑھ کر کسی عقلی اساس کی ضرورت ہے اسی وجہ سے وائٹ ہیڈ کے نزدیک مذہب کا ہر عہد عقلیت سے عبارت رہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بہت جلد اسلام میں صوفیا اور متکلمین کی تحریکات نے جنم لیا۔ اقبال کے نزدیک حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ اقدس کی اس دعا سے کہ "اے اللہ مجھ کو اشیا کی اصل حقیقت سے آگاہ کر" عقلی اساسات کی جستجو کا آغاز ہو گیا تھا جو فلسفۂ یونان کے ساتھ مل کر اسلام میں ایک زبردست ثقافتی قوت کی حیثیت سے نمودار ہوئی تاہم یہ فلسفہ یونان کی ثقافتی قوت بحیثیت مجموعی قرآن میں ایک محدود بصیرت تک محدود رہی۔ فلسفہ یونان کے استخراجی مزاج سے اسلام کے اپنے استقرائی مزاج تک سفر تمدن اسلامی کی اپنی یافت ہے جس نے مسلمانوں کو مجرد نظریات و تصورات سے ہٹا کر ادراک بالحواس کی طرف راغب کیا اور عقل و ذہن کے ساتھ ساتھ سمع و بصر کی حقیقت کا ادراک بھی دیا اور دو سو سال بعد مسلمانوں میں یہ احساس پیدا ہوا کہ قرآن کی اپنی اصلی روح یونانیت کے خلاف ہے اسلام کی اس بغاوت کی تجسیم غزالی اور ابن تیمیہ کے منطقی مناجیات میں ظاہر ہوئی۔ اقبال کے نزدیک وجدان اور فکر بالطبع ایک دوسرے کی ضد نہیں۔ دونوں کا سرچشمہ ایک ہے۔ دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کا سبب بنتے ہیں۔ ایک جزو و اجزاءِ حقیقت مطلقہ پر دسترس حاصل کرتا دوسرا من حیث الکل، ایک کے سامنے حقیقت کا دوامی پہلو ہے اور دوسرے کے سامنے زمانی، گویا وجدان اگر بیک وقت تمام حقیقت سے لطف اندوز ہونے کا طلبگار رہتا ہے تو فکر اس راستے پر رک رک کر قدم اٹھاتا اور اس کے مختلف اجزا کی تخصیص و تحدید کرتا چلا جاتا ہے تاکہ فرداً فرداً ان کا مشاہدہ کر سکے دونوں اپنی تازگی اور تقویت کے لیے ایک دوسرے کے محتاج ہیں، یوں وجدان اور فکر

ایک دوسرے سے مختلف نہیں بلکہ وجدان فکر ہی کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے اور فکر اور وجدان میں
ایک نامیاتی رشتہ کام کر رہا ہوتا ہے۔ اقبال کے نزدیک کانٹ اور غزالی کی طرح فکر نارسا نہیں بلکہ اپنی
عمیق ترین حرکت میں موجود لامتناہی تک رسائی کے قابل ہے۔ فکر اپنی ماہیت میں متحرک ہے ساکن
نہیں ۔ بقید زمانہ فکر کی کل اپنی قطعی تخصیصات میں ظاہر ہوتی ہے جس کا ادراک ایک دوسرے کے
حوالے سے ہم کرتے ہیں جبکہ زمانے سے ماورا وہ کل قرآن کے الفاظ میں "لوح محفوظ" ہے
جس میں علم کے جملہ غیر متعین امکانات ایک حقیقت حاضرہ کی طرح شروع ہی سے موجود ہیں
جو زمان متسلسل میں متناہی تصورات کے طور پر ظہور پذیر ہوتے رہتے ہیں یوں لوح محفوظ کے
لامتناہی غیر متعینات جو غیر متعین امکانات ہیں زمان متسلسل میں تقید پا کر متناہی سلسلہ ہائے
تصورات علم کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں اور اس طرح علم کے بھی ہر عمل میں فکر اپنی متناہیت سے
تجاوز کر کے لامتناہیت میں داخل ہو جاتا ہے اور فکر بالطبع تحدیدات سے آزاد ہو جاتا ہے۔
اپنی تحدیدات کو توڑنے اور اپنی لامتناہیت سے شادکامی سے ہی فکر میں وہ حرکت پیدا ہوتی
ہے جو لامتناہیت سے متناہی اور متناہی سے لامتناہیت کی طرف اسے متحرک رکھتی ہیں۔ لہٰذا ہمیشہ
فکر بھی حرکت کے شعلہ آرزو کی طرح بے قرار ہے جو نارسائیت سے اپنی منتہا رسائیت کو پانے
کے لیے بے تابانہ حرکت کرتا ہے۔

مذہبی تجربہ جو اساس وجدان کی اساس بنتا ہے وہ بھی اپنے خواص حضوریت، کلیت اور صوفی
کے لمحہ حال کی یکسانیت و انفرادیت اور اس تجربے کے براہ راست من وعن اظہار کے امکان کی
دقتوں کی وجہ سے مشمول کے عیاں ہونے کی بجائے منطقی قضایا کو ہی بیان کر سکتا ہے جس سے
اس میں کیفیت کے اظہار کے زیادہ بڑھنے سے احساس کا عنصر زیادہ نمایاں ہو جاتا ہے لیکن احساس
از خود علم کا ایک بڑا منبع ہے لہٰذا اس مذہبی تجربے میں علمی نشان پوری طرح باقی رہتی ہے اور
تعقل کے عنصر کی موجودگی سے مشمول کا علم ناممکن نہیں رہتا یوں فکر زمانی اور احساس لازمانی
وحدت حقیقت کی دونوں حدود کے درمیان متحرک رہتا ہے۔ لہٰذا صوفی کے ذات سرمدی سے اتصال
سے زمان متسلسل کی یوں نفی نہیں ہوتی کہ وہ اپنے لمحی اور تادیر قائم نہ رہنے والے صوفیانہ مشاہدات
کی یکتائی کے باوجود روزمرہ کے محسوسات و مدرکات سے الگ نہیں ہوتی ۔ وہ اپنے صوفیانہ یا

پیغمبرانہ حال سے بہت جلد طبعی واردات کی دنیا میں واپس آجاتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حصولِ علم میں صوفیانہ مشاہدات بھی حقیقی اور معتبر ہیں اسی طرح جیسے کہ ہمارے مشاہدات کا کوئی اور عالم۔ یوں اقبال کے نزدیک الہامی کتب بالخصوص قرآن بطور ایک سرچشمۂ علم کے ایک معتبر ذریعۂ علم ہے۔ جو حضور نبی اکرمؐ کے مشاہدات روحانی کے احوال کا عالم ہے جو خدا کی طرف سے ان کے قلب پر اتار اگیا۔ اقبال کے نزدیک نبی کی روحانی تجربے سے بازگشت نوعِ انسانی کے لیے دوررس نتائج کی حامل ہوتی ہے۔ وہ بازآمد تخلیقی ہوتی ہے۔ نبی اپنی واردات سے واپس آکر زمانے کی رو میں داخل ہوتا ہے تاکہ ساری دنیا کی قوتوں کے غلبہ و تصرف سے جو عالمِ تاریخ کی صورت گری کریں، مقاصد کی ایک نئی دنیا پیدا کرے۔ صوفی کے لیے لذتِ اتحاد آخری چیز ہے جیسا کہ شیخ عبدالقدوس گنگوہی کے الفاظ سے واضح ہے کہ وہ افلاک سے کبھی واپس نہ آتے جبکہ نبی کے روحانی تجربے سے ایسی قوتیں اس کے اندر بیدار ہوتی ہیں جو جہانِ انسان کو دگرگوں کر کے نئی دنیا کو وجود میں لاتی ہیں۔ وہ ایک تمدنی اور ثقافتی قوت کی صورت میں نمودار ہوتی ہیں۔ اقبال نبوت کی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ "یہ شعورِ ولایت کی وہ شکل ہے جس میں وارداتِ اتحاد اپنے حدود سے تجاوز کر جاتیں اور ان قوتوں کی پھر سے رہنمائی یا ازسرِ نو تشکیل کے وسائل ڈھونڈتی ہیں جو حیاتِ اجتماعیہ کی صورت گری کریں۔ گویا انبیاء کی ذات میں زندگی کا متناہی مرکز اپنے لامتناہی اعماق میں ڈوب جاتا ہے تو اس لیے کہ پھر ایک تازہ قوت اور زور سے ابھر سکے۔ وہ ماضی کو مٹاتا اور زندگی کی نئی نئی راہیں اس پر منکشف کر دیتا ہے۔ اقبال اپنے اس تصور سے مذہب کو عقائد اور عبادات کے ایک نظام سے کہیں بڑھ کر ایک ثقافتی اور تمدنی تحریک میں بیان کرتا ہے جو انسان کی ہیئتِ اجتماعی کی تشکیل اصولِ توحید پر کرتی ہے اور مذہب کی اس ثقافتی قوت کو توحیدی علم سے مربوط کرتی ہے۔

مذہب کے روایتی تصور سے ہٹ کر اقبال جب اسے ایک ثقافتی علمی تحریک کے طور پر بیان کرتا ہے تو وہ مذہب کو جامد اور ساکت نظریات و عقائد کا ایک گورکھ دھندا بنا دینے کی بجائے خود اسے ایک حرکت پذیر ارتقا پذیر اور ہر لحظہ نئی آن اور نئی شان رکھنے والی تمدنی، ثقافتی اور علمی رو سے تعبیر کرتا ہے یعنی اقبال کے نزدیک یہ اصولِ توحید اپنے تمدنی احوال میں مسلسل ارتقا کی طرف حرکت دوان رہتا ہے۔ توحید کا بیج اپنے گرد تمدنی اور عمرانی برگ و بار بھی لاتا ہے اور ہر انسانی، زمانی اور عصری صورتِ حال میں اپنے حکم کی نت نئی نوعیتوں کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے۔ اسلام میں اجتہاد دراصل سائنسی توجیہہ یا سائنسی ریزننگ Scientific Reasoning کا نام ہے جو ہم اسلام کے

اصولِ توحید کی اپنے مخصوص زمانی، عصری، انفرادی اور اجتماعی ماحول میں اپنی رہنمائی کے لیے کرتے ہیں تاکہ ہم تیز رو زندگی کے ارتقا میں زندگی کر سکیں۔ اسلام نے علم کے تین ذرائع عالم فطرت، عالم نفس اور عالمِ تاریخ کو قرار دے کر اس بات کو تسلیم کیا کہ توحید کے اصول کی تعبیر میں ان عوالم کے احوال سے اغماض نہیں برتا جا سکتا، لہٰذا عالمِ فطرت یعنی طبیعیات کی دنیا، عالمِ نفس، تفسیات و مشاہدات کی دنیا اور عالمِ تاریخ یعنی عمرانی، معاشرتی اور سماجی دنیا کے حقائق کو بھی اجتہاد کی تشریح و توضیح میں مدنظر رکھنا از بس ضروری ہے۔ اقبال کے نزدیک چونکہ کائنات ایک ساکن و جامد وجود نہیں بلکہ متحرک حقیقت ہے لہٰذا زندگی بھی ایک حرکت پذیر حقیقت ہے۔ جب زندگی ایک حرکتِ پیہم کا نام ہے تو اس کے گرد تمام عمرانی، ثقافتی، تہذیبی اور تمدنی ادارے حرکت سے عبارت ہیں تو زندگی کرنے کے اصول اور ضوابط کب ساکت و جامد رہ سکتے ہیں۔ لہٰذا وہ اصول جو اسلام نے ابدی، ازلی اور قطعی بھی قرار دیے ہیں وہ بھی اپنے اندر از خود حرکت، ارتقا اور آگے بڑھنے کا عنصر رکھتے ہیں اور ارتقا کوش زندگی کی ضروریات اور احوال کے ساتھ ساتھ وہ بھی اس کی ضروریات پوری کرنے کے لیے ارتقا کوش رہتے ہیں۔ یہ ہے وہ انقلاب جو اقبال نے ساکت و جامد مذہب اور محض عقائد و عبادات کے مجموعہ مذہب کے تصور کے خلاف مذہب کو ایک ارتقا کوش نظامِ نظریات یا نظامِ حیات کے طور پر پیش کیا۔ اقبال نے اسلام کے اصول اجتہاد کو معاذ بن جبل عامل یمن کے اس مکالمے سے بیان کیا ہے جو حضورؐ سے اُن کا ہوا جس میں انھوں نے کتاب اللہ، سنت رسولؐ کے بعد خود اپنی دینی بصیرت کو اسلامی اصول کی تشریح و تعبیر کے لیے استعمال کرنے کا داعیہ ظاہر کیا ہے۔ اسلامی فقہ کی تاریخ بھی یہ ظاہر کرتی ہے کہ آئمہ فقہ نے بھی اس اصول کو خوب خوب استعمال کیا اور اسلامی قانون سازی میں اپنی دینی بصیرت سے اپنے زمانی ماحول کے مطابق اجتہاد سے کام لیا لہٰذا اسلام میں قانون سازی اور امورِ دینی میں اجتہاد کی ضرورت و اہمیت کسی زمانے اور ماحول میں کبھی ساقط نہیں ہوئی بلکہ جوں جوں زندگی گمبھیر اور پیچیدہ انداز سے ارتقا پذیر ہو رہی ہے توں توں اس کی ضرورت و اہمیت بڑھ رہی ہے۔ یہ اصولِ اجتہاد ہی ہے جو دوسرے مذاہب کے بالمقابل اسلام کو آج بھی ایک زندہ حقیقت کے طور پر قائم رکھے ہوئے ہے لہٰذا اسلام کا اگر آفاقی اور تمام زمانوں اور انسانوں کے لیے دین ہونے کا دعویٰ ہے تو اس کے لیے لازم ہے کہ وہ اپنے اصول اجتہاد کے ذریعے ہر زمان و مکان کے انسان کی احتیاجات سے عہدہ برآ ہو۔ پھر میری نظر میں اسلام کا اصرار اپنے اصول کی قبولیت اور اس پر عمل پیرا ہونا ضروری ہے۔ فروعات جو وقتی، زمانی اور ہر تہذیب و ثقافت

کے اپنے عمرانی ماحول کی مُتبع ہوتی ہیں پر اس قدر زور دینا چاہیے جو اسلام کے اصول سے متخالف نہ ہوں۔ اسلام کے تقاضوں اور عہدِ نبوت کی عربی معاشرت کے مابین بھی امتیاز کرنا چاہیے اسلام اپنے ماننے والوں سے اپنے تقاضے پورے کرنے کے لیے اصرار کرے۔ عہدِ نبوت کے عربی معاشرے اور اس زمانے کے مخصوص عمرانی حالات کو اور ظواہرات کو اسلام بنا کر اسے محدود نہ کیا جائے۔ حضورؐ کی سُنت کو عربی معاشرت کی پیروی اور اتباع سے خلط ملط نہ کیا جائے بلکہ حضورؐ کی سنت کے اصل مغز یعنی کردار کے خصائص پر اصرار کیا جائے اس لیے کہ عہدِ نبوت کے ثقافتی، تمدنی اور تہذیبی دوائر زمانی بُعد کی بنا پر ارتقا پذیر ہو کر بہت مختلف ہو گئے ہیں۔ اس دور کے معاشرتی تقاضوں پر آج کے عہد کو منطبق کرنے کی سعی تاریخ کے پہیے کو اُلٹا گھمانے کے مترادف ہے اور یہ اسلام کا تقاضا یوں نہیں کہ اسلام تاریخ کو پیچھے کو کھینچنے کی بجائے خود تاریخ کو اپنے اصول پر مرتب کرنے کا نام ہے۔ اصل چیز یہ ہے کہ اسلام کے اصولوں اور اس کی روح کو پیش نظر رکھ کر ہم اپنے ہاں تمدنی، ثقافتی، تہذیبی اور عمرانی اداروں کی ایسی تشکیلات کریں کہ جدیدیت کے ساتھ ساتھ اس میں اسلام کی روح واضح طور پر محسوس ہو۔

اس بنیادی نکتہ کی توضیح کے بعد اسلام جس ریاست کی تشکیل کرتا ہے وہ ایک ایسی نظریاتی ریاست ہے جو توحید کے اصول پر استوار ہوتی ہے۔ نظریۂ توحید اقبال کے نزدیک ہماری انفرادی اور اجتماعی زندگیوں کی تشکیل کا اساسی اصول ہے۔ اسلام کی نظریاتی ریاست نسلی لسانی، جغرافیائی یا مشترکہ مفادات کے اصول پر تشکیل نہیں پائے گی بلکہ اس کا اصولِ تشکیل اسلامی نظریۂ توحید ہے جس کے مطابق ریاست اور اس کی حکومت خدا کی ایک امانت ہے جہاں اقتدارِ اعلیٰ خدا کی ملکیت ہے اور ریاست کے ارکان اس بات کے مکلف ہیں کہ وہ خدا کے اقتدارِ اعلیٰ کو ریاست میں قائم کریں اور خدا کے نائب یا خلیفہ کی حیثیت سے ایک ایسی ہیئت اجتماعیہ کو وجود میں لائیں جہاں خدا کے قانون کی حکمرانی ہو اور اس اسلامی نظریاتی ریاست کے ارکان باہمی مشاورت اور رائے کے ساتھ اپنے اہل رائے منتخب کریں جو ان کے لیے اسلامی عدل و انصاف، پاکیزہ ذرائع معیشت اور صالح معاشرہ وجود میں لائیں۔ اقبال اپنی اس ریاست اور ریاست کو چلانے والی مشینری اور نظام کو روحانی جمہوریت کا نام دیتا ہے جو ایک ایسے منتخب پارلیمان کے ذریعے چلائی جائے جس میں اسلامی سیرت و کردار کے حامل اہل رائے اصولِ اجتہاد کے ذریعے عصری اور زمانی تقاضوں کو پیش نظر رکھ کر قانون سازی کریں۔ اقبال کے نزدیک ایسی منتخب پارلیمان کی قانون سازی سے اور اسلامی ریاست

کی قوت نافذہ سے ایک ایسی فقہ تشکیل پا سکے گی جو ایک طرف تو ہمارے عصری تقاضوں سے عہدہ برآ ہو سکے گی دوسرے وہ فرقہ واریت کو ختم کر کے ہمارے اجتماعی شعور کی آئینہ دار ہوگی اور ہمارے اندر انسجام و اتفاق پیدا کر سکے گی۔ اس نظریاتی اسلامی ریاست سے اقبال دو توقعات وابستہ کرتا ہے ایک یہ کہ اس سے ایسی نظیر قائم ہوگی کہ اسلامی دنیا کی دوسری ریاستوں میں بھی تبدیلی کا عمل شروع ہوگا اور تمام اسلامی ریاستوں میں یہ نظریاتی اور روحانی جمہوریت تشکیل پائے گی اور بالآخر اسلامی ریاستوں میں جنم لینے والی یہ جمہوریتیں ایک وفاق کی صورت میں ڈھل جائیں گی اور مسلم دنیا اسلامی نشاۃ ثانیہ کے خواب کی تعبیر پا لے گی۔ دوسرا اقبال اس ریاست سے یہ تقاضا کرتا ہے کہ یہ اسلامی ریاست جو روحانی جمہوریت کا نمونہ ہوگی اپنے غریب عوام کی روٹی کا مسئلہ اسلام کے اصول قل العفو کے ذریعے حل کریں گی۔ زمین اور تمام وسائل ریاست خدا کی ملکیت ہیں، لہٰذا اسلامی ریاست کا فرض ہے کہ ان وسائل کو چند ہاتھوں میں مرتکز نہ رہنے دے بلکہ وسائل کی منصفانہ اور عادلانہ تقسیم کے لیے وقتاً فوقتاً اقدامات کرتی رہا کرے۔ اقبال کے نزدیک وسائل کی منصفانہ تقسیم اور وسائل پیداوار کی عادلانہ تقسیم اور ہر طرح کی جاگیرداری اور سرمایہ داری کا خاتمہ اسلام کی اصل روح کی طرف لوٹنے کا عمل ہے اس کے لیے اسلام نے زکوٰۃ کے ساتھ ساتھ عشر، قل العفو انفاق اور احسان کا بھی التزام کیا ہے۔ اسلام جب سودی معیشت کی جگہ انفاق اور احسان کی معیشت کو رواج دیتا ہے تو وہ معاشی امتیازات کو جڑ سے اکھاڑ پھینکتا ہے۔ اقبال کی روحانی جمہوریت پر استوار ہونے والی اسلامی ریاست لوگوں کو تعلیم، علاج، رہائش اور انصاف دینے کی پابند تصور کی جاتی ہے۔ اس ریاست میں فرد کی انفرادیت کو مشخص کرنے کے ساتھ ساتھ معاشرے کو اجتماعی طور پر بھی توانا کیا جاتا ہے اور ایسے ادارے، جماعتیں اور پریشر گروپوں کی تشکیل کی جاتی ہے جو معاشرے، ریاست اور اس کے ارکان کو آزادی، ترقی اور ارتقا کی طرف کھینچتی رہتی ہے۔ اس کا مقصد معاشرے کو متحرک رکھنا زندگی کو حرکت دیتے رہنا اور ہر دور اور ماحول کے تقاضوں کے مطابق اسلامی نظریے کی روشنی میں اجتہاد کر کے معاشرے کو ہر گھڑی انقلاب سے شاداب رکھنا ہی فلسفۂ اقبال کی روح ہے۔

اقبال نے اپنے اس فلسفۂ انقلاب کی بنیاد دراصل یورپ کی وطنی، نسلی اور لسانی تحریکات کی بنا پر پرورش پانے والی قومیت کے بالمقابل مسلم قومیت کا تصور دیا تھا۔ اس فلسفہ انقلاب کو مسلم قومیت کا منشور قرار دیا اور دنیا بھر کے مسلمانوں کو اس مسلم قومیت کے تصور سے آگاہی دی۔ مسلمانوں میں خلافت کے زوال کے بعد ترک وطنی تحریکوں اور عرب نیشنلزم کے توڑ کے ساتھ برصغیر میں ایک قومی

نظریے کا بھی رد تھا۔ اس مسلم قومیت کا تعلق وطن، صوبے، نسل، مشترکہ مفادات، معاشی اغراض یا زبان سے نہیں تھا بلکہ اس کی اساس کلمۂ توحید تھا۔ اس میں حرم کی پاسبانی کے لیے نیل کے ساحل سے تا بخاک کاشغر ایک ہونے کا درس تھا۔ لاہور سے تا خاک بخارا و سمرقند اقبال نے یہ ولولہ تازہ مسلم قوم کو عطا کیا اور تہران کو عالمِ اسلام کا مرکز بنانے کی بات کی۔ یہی مسلم قومیت ہندو امپیریلزم کے خلاف مسلمانانِ برصغیر کا سب سے بڑا ہتھیار تھا جس نے انگریز، ہندو اور اس کے مسلمان حاشیہ نشینوں کو شکست سے دوچار کر دیا اور قائدِ اعظم کی قیادت میں مسلمانوں نے پاکستان کو قیام بخشا۔
یوں پاکستان مسلم قومیت کے اصول پر بننے والی ایک نظریاتی ریاست تھی جس کو شروع سے ہی اپنے نظریہ پر قائم ہونا چاہیے تھا مگر ملک میں اقبال کے نظریے اور قائدِ اعظم کے کردار کی قیادت کے فقدان سے یہ ملک جاگیرداروں، وڈیروں، سرمایہ داروں، ملاؤں اور پیروں کی دست برد کا شکار ہو گیا۔ اور پاکستان میں اقبال کے اسلامی نظریے اور مسلم قومیت کے تصور کی حامل حکومت قائم نہ ہو سکی جس کی وجہ سے ملک فرقہ واریت اور نسلی، لسانی، صوبائی اور گروہی عصبیت کا شکار ہو گیا۔ اقبال نے مسلمانوں کے ایک کہنہ مرض کی نشان دہی کرتے ہوئے کہا تھا کہ مسلمانوں میں روشن ضمیری کا فقدان ہے اس کی وجہ اقبال نے یہ بتائی تھی کہ ملتِ اسلامیہ ملوکیت، ملائیت اور پیری کی کشتہ ہے یعنی مسلمانوں کے مرض کے اسباب خارجی بھی ہیں مگر داخلی اسباب میں ملوکیت، ملائیت اور پیری بڑے اہم ہیں۔ صدیوں سے یہ امراض مسلمانوں کے ملی جسد کو چاٹ رہے ہیں۔ ملوکیت کا حل اقبال نے روحانی جمہوریت کی صورت میں دیا، ملائیت اور ان کی فرقہ وارانہ ذہنیت کو پارلیمان کو حقِ اجتہاد دے کر ختم کر دیا جبکہ پیری اور تصوف کو اقبال نے عجمی سازش اور گوسفندوں کا فلسفہ کہہ کر رد کر دیا اور ابنِ عربی، حافظ اور افلاطون کے وحدت الوجودی نظریات سے الگ ہو کر حضرت مجدد الف ثانی کے نظریہ وحدت الشہود سے اپنا قرب ظاہر کیا۔ یوں مسلمانوں کے زوال کی علامت ان تینوں اداروں کو بھی منسوخ کر کے نئی راہوں کا تعین کیا اس لیے کہ یہ ادارے اقبال کی نظر میں سکوت، جمود اور سکون کی علامت تھے اور اقبال کے فلسفۂ انقلاب کی روحِ حرکت سے تہی دامن تھے۔ چنانچہ اگر اقبال کی روحانی جمہوریت، مسلم قومیت، روحِ اجتہاد جو استقرائی سائنسی مناہج پر اپنی اساس رکھتی ہے اور جو منتخب پارلیمان سے وابستہ ہے اور عجمی فلسفۂ تصوف کی بجائے اقبال کے فلسفۂ خودی اور نظریہ حرکت کو اپنا لیا جائے تو اسلامی دنیا روحانی اور مادی دونوں لحاظ سے ایک انقلاب سے دوچار ہو سکتی ہے خطباتِ اقبال اور اقبال کی شاعری کا یہی موضوع و مقصود تھا جن کے ذریعے اقبال نے اسلامی ایشیا

اور افریقہ کی نئی پود کے اس مطالبے کو پورا کیا کہ اب وقت ہے کہ ہم اسلام کے بنیادی اصولوں کا جائزہ لیں تاکہ اسلام کو بحیثیت ایک ایسے نظام کے سمجھا جاسکے جس کا خطاب ساری نوع انسانی سے ہے ۔ اقبال نے اس کی وجہ مسلمانوں میں بیداری کی تازہ لہر کے ساتھ ساتھ وسط ایشیا میں ہونے والی تبدیلیوں کو بھی گردانا اور اسی اساس پہ الہٰیات اسلامیہ پر نظر ثانی کا بیڑا اٹھایا اور یوں مذہب اور سائنس میں نئی ہم آہنگیوں کے ادراک سے بقول مولانا سعید احمد اکبر آبادی ایک نئے علم کلام یا میری نظر میں ایک نئے فلسفۂ انقلاب کی نیو رکھی جو مسلمانوں کے لیے ہی نہیں پوری نوع انسانی کے لیے ابر رحمت ہے ۔ تاہم اقبال چونکہ حرکت اور انقلاب کے داعی ہیں لہٰذا انہوں نے خود کو جامد اور ساکت نہیں کیا بلکہ اس بات کا اظہار کیا کہ فلسفیانہ غور و تفکر میں قطعیت کوئی چیز نہیں جیسے جیسے جہان علم میں ہمارا قدم آگے بڑھتا ہے اور فکر کے لیے نئے نئے راستے کھل جاتے ہیں ۔ کتنے ہی اور ، اور شاید ان نظریوں سے جو ان خطبات میں پیش کیے گئے ہیں ، زیادہ اہم نظریے ہمارے سامنے آتے جائیں گے ۔ ہمارا فرض بہر حال یہ ہے کہ فکر انسانی کے نشوونما پر با احتیاط نظر رکھیں اور اس باب میں آزادی کے ساتھ نقد و تنقید سے کام لیتے رہیں ۔ اقبال کا یہ نقطۂ نظر ہی اس کے فلسفۂ انقلاب کی روح ہے کہ ہمیں اپنے مذہبی ، سیاسی ، تمدنی اور عمرانی تصورات کی با احتیاط فکر انسانی کے ارتقا کے ساتھ نقد و تنقید کرنی چاہیے اور اپنے لیے ہر گھڑی ایک جہان تازہ کی تلاش میں رہنا چاہیے ۔ کیونکہ روح حیات اہم کشمکش انقلاب ہے ۔

۱۔ اس مقالہ کا اختصار یہ ماہنامہ شاعر بمبئے کے اقبال نمبر ۱۹۸۹ ، ماہنامہ ماہ نو اقبالیات فارسی شمارہ پنجم ۱۹۹۰ ، اور ۹ نومبر ۱۹۹۰ کو روزنامہ مشرق میں شائع ہوا ۔

۲۔ یہ مقالہ اقبال فورم انٹرنیشنل ، حلقہ اقبال ، اقبال اکادمی اور اسلامک فلاسفیکل ایسوسی ایشن کے تحت بالترتیب ۵ ستمبر ۱۹۹۰ ، ۲۴ اکتوبر ۱۹۹۰ ، اور ۴ نومبر ۱۹۹۰ کو پڑھا گیا اور واسا سٹاف ٹریننگ انسٹی ٹیوٹ سمن آباد لاہور میں اس موضوع پر یکم نومبر ۱۹۹۰ کو لیکچر دیا گیا ۔

حواشی

ا۔ ول ڈیوران ترجمہ مولوی احسان احمد حکایت فلسفہ، دارالطبع جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن ۱۹۴۲ء
ص ۹۴ پر افلاطون کا نظریۂ امثال پر بحث۔

ب۔ ڈاکٹر نعیم احمد تاریخ فلسفۂ یونان، علمی کتاب خانہ لاہور ۱۹۹۰ء ص ۱۱۱ پر نظریہ امثال پر بحث بالخصوص ص ۱۱۵ کی عبارت "دنیائے تصوّرات میں حرکت کا کوئی عمل دخل نہیں ہر تصوّر جامد و ساکت ہے ازل سے ہے اور ابد تک رہے گا۔"

ج۔ Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, London. George Allan & unwin Ltd. 1961, p. 135. "The Theory of ideas".

۲۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی) ص ۳۲ تا ۳۴ - اسرار خودی کی اس مثنوی میں اقبال افلاطون کو راہبِ دیرینہ اور گوسفندِ قدیم کہتا ہے

قومہا از سکر او مسموم گشت
خفت   از ذوقِ عمل محروم گشت

۳۔ علامہ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، بزم اقبال لاہور مئی ۱۹۸۳ء، ص ۳۹ (دیباچہ)

۴۔ ایضاً۔ ص ۸

۵۔ Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, p. 216.

نیز دیکھیے ڈاکٹر نعیم احمد کی کتاب تاریخ فلسفۂ یونان ص ۱۵۹

۶۔ ایضاً

"There is one unmoved mover, which directly causes a circular motion."

۷۔ ڈاکٹر نعیم احمد تاریخ فلسفۂ یونان ص ۱۵۹
"خدا تفکرِ فکر ——————— ہے وہ ایسا فکر ہے جو خود ہی اپنا موضوع بھی ہے اور معروض بھی وہ کائنات کی کسی شے کے متعلق نہیں سوچتا اس کی سوچ اور فکر اپنے ہی ازلی و ابدی کمال کے بارے میں ہے۔" ص ۱۵۹

۸۔ علی عباس جلالپوری، اقبال کا علم کلام، خرد افروز جہلم ستمبر ۱۹۸۷ء، ۶۱ تا ۷۷ ص

۹۔ ایضاً۔ ص ۸۷

۱۰۔ ڈاکٹر وحید عشرت، "فلسفہ اقبال کے ماخذ و مصادر" اقبالیات سہ ماہی اقبال اکادمی پاکستان لاہور، شمارہ جلد ص ۴۰۷، ۴۰۸

۱۱۔ M.S. Raschid, *Iqbal's concept of God*, KPI London 1981, p. 3

۱۲۔ Dr. Mohammad Maruf, *Iqbal and his contemporary Western Religious Thought*, Iqbal Academy Lahore, 1987, (Introductive)

۱۳۔ علامہ اقبال، کلیات اقبال (فارسی) جاوید نامہ (تمہید زمینی)

۱۴۔ علامہ اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ۔ دیکھئے خطبہ چہارم ص ۱۵۰، اور اس سے آگے اسی باب پر بحث۔

۱۵۔ ایضاً۔ ص ۱۵۰ اور اس سے آگے اسی باب میں۔

۱۶۔ ایضاً

۱۷۔ علامہ اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ۔ ص ۱۴۴

۱۸۔ ایضاً۔ ص ۱۹۸

۱۹۔ ایضاً۔ ص ۲

۲۰۔ فریدالدین عطار۔ منطق الطیر بحوالہ تشکیل جدید۔ ص ۲

۲۱۔ ایضاً۔ ص ۳

۲۲۔ ۲۳۔ ۲۴۔ ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸۔ تشکیل جدید۔ ص ۴، ۸۔ خطبہ اول

۲۹۔ تشکیل جدید۔ ص ۳۴

۳۰۔ ۳۱۔ ۳۲۔ تشکیل جدید۔ ص ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰

۳۳۔ اسلام کے تصور اجتہاد کو میرے سامنے سب سے قبل پروفیسر خواجہ غلام صادق مرحوم نے کہا جب وہ لاہور بورڈ کے چیئرمین تھے۔ تاہم میری فرمائش کے باوجود انھوں نے اس پر کچھ لکھنے سے یہ کہہ کر گریز کیا کہ مسلمان ذہنی طور پر اس بات کو قبول کرنے کو تیار نہیں لہٰذا اس بات کو رملا کہنا اوکھلی میں سر دینے کے برابر ہے۔

۳۴۔ تشکیل جدید، ص ۲۲۸۔ اقبال نے ابن عبدالبر کے حوالے سے لسے روایت کیا

۳۵۔ علامہ اقبال، تشکیل جدید الہیات اسلامیہ بزم اقبال لاہور۔ ص ۲۴۵۔ ۲۴۶
اقبال کے الفاظ ملاحظہ ہوں۔
"بحالت موجودہ تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ امم اسلامیہ میں ہر ایک کو اپنی ذات میں ڈوب جانا چاہیئے اپنی ساری توجہ اپنے آپ پر مرتکز کر دیں حتیٰ کہ ان سب میں اتنی طاقت پیدا ہو جائے کہ باہم مل کر اسلامی جمہوریتوں کی ایک برادری کی تشکیل اختیار کر لیں۔"

۳۶۔ جو حرف قل العفو میں پوشیدہ ہے اب تک
اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار
ضرب کلیم طبع نومبر ۱۹۷۲، ص ۱۳۶

۳۷۔
۳۸۔ دیکھیئے تشکیل جدید کے ص ۲۴۳ سے ۲۵۳ تک ترکی خلافت کے حوالے سے گفتگو

۳۹۔ ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لیے
نیل کے ساحل سے لے کر تا بخاک کاشغر
کلیاتِ اقبال (اردو) بانگ درا ص ۲۶۵

۴۰۔ اک ولولۂ تازہ دیا میں نے دلوں کو
لاہور سے تا خاکِ بخارا و سمرقند
کلیات اقبال (اردو) ضرب کلیم ص ۲۳

۴۱۔ تہران ہو اگر عالم مشرق کا جنیوا
شاید اس کرۂ ارض کی تقدیر بدل جائے
کلیات اقبال (اردو) ص

۴۲۔ باقی نہ رہی تیری وہ آئینہ ضمیری
اے کشتۂ سلطانی و ملائی و پیری
(کلیات اقبال (اردو) ارمغان حجاز ص ۲۸

۴۳۔ اقبال، تشکیل جدید۔ ص ۲۴۲، ۲۴۳
۴۴۔ علامہ اقبال، تاریخ تصوف (مرتبہ ڈاکٹر صابر کلوروی) مکتبہ تعمیر انسانیت، لاہور ۱۹۸۵ء ص ۳۲ سے ۴۰ تک بحث ملاحظہ ہو۔

۴۵۔ علامہ اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص ۱۲، ۱۳

۴۶۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی، خطبات اقبال پر ایک نظر، اقبال اکادمی پاکستان لاہور ۱۹۸۷ء، ص ۱۱

۴۷۔ علامہ اقبال، تشکیل جدید (دیباچہ)

۴۸۔ جس میں نہ ہو انقلاب موت ہے وہ زندگی
روحِ امم کی حیات کشمکش انقلاب
(کلیاتِ اقبال (اردو) بال جبریل، ص ۱۳۶

اسلامی تہذیب و ثقافت میں فارسی زبان کا حصّہ

ڈاکٹر مہدی محقق

ترجمہ : محمد اصغر نیازی

حضرات!

فارسی زبان کی خدمات پر گفتگو کرنے سے پہلے عنوان مقالہ کے بارے میں ایک لفظی اختلاف کا ذکر بے محل نہ ہوگا۔ میرے خیال میں پیش نظر مقصد سے کامل مطابقت کے لیے عنوان "مشارکۃ اللغۃ الفارسیہ" کی بجائے "مشارکۃ الایرانیین" ہوتا تو موضوع کے زیادہ قریب ہوتا۔ وجہ اس کی ایک تاریخی حقیقت ہے۔ اہل فارس جب اسلام سے مشرف ہوئے تو ان کے اکثر و بیشتر علماء نے عربی زبان سیکھ کر اپنے نتائج فکر و نظر اسی زبان میں قلمبند کیے کیونکہ اس وقت دین کے بارے میں کسی اور زبان میں کچھ لکھنے کا کوئی تصور نہ تھا۔ مشتے از خروارے ہم ان میں سے چند ایک کا بطور مثال ذکر کریں گے۔

۱۔ محمد بن جریر الطبری : ایک نامور مفسر و مورخ

۲۔ محمد بن ذکریا الرازی: مشہور فلسفی اور متفکر

۳۔ امام محمد الغزالی : مشہور صوفی، فلسفی اور معلم

۴۔ شمس الائمہ السرخسی : مایہ ناز عالم دین

(مزید تفصیل کے لیے دیکھیے کتاب الانساب للسمعانی اور آلافامن علماء الاسلام من مدن ایران ....)

یہی نہیں بلکہ آج بھی کئی معاصر علماء عربی زبان ہی میں اپنے رشحات منظر عام پر لا رہے ہیں مثال کے طور پر:۔

۱۔ آیت اللہ سید ابوالقاسم الخوائی، صاحب معجم رجال الحدیث و طبقات
۲۔ آیت اللہ سید محمد حسین طباطبائی: صاحب المیزان فی تفسیر القرآن
۳۔ الشیخ آقا بزرگ الطہرانی: صاحب الذریعہ الی تصانیف الشیعہ
۴۔ آیت اللہ سید حسن البجنوری: صاحب القواعد الفقہیہ

ان سب پر مستزاد امام الانقلاب آیت اللہ سید روح اللہ خمینی کا نام نامی ہے جنھوں نے پانچ جلدوں میں کتاب البیع اور دو جلدوں میں اصول الفقہ تصنیف کیں۔ شیخ اکبر ابن العربی کی مایہ ناز کتاب فصوص الحکم کی شرح اور حاشیہ بھی ان کے قلم سے نکلا ہے۔ بہرحال اور بھی کئی لوگوں نے عربی زبان میں لکھا اور خوب لکھا ہے اور ایسے بھی کئی ہیں جنھوں نے عربی و فارسی دونوں زبانوں کو اپنے مافی الضمیر کے اظہار کا ذریعہ بنایا۔

اس مختصر سے مقدمے کے بعد ہم اصل عنوان کی طرف لوٹتے ہیں۔ فارسی زبان دنیا بھر کی اہم زبانوں میں سے ایک ہے اور اپنا ایک تاریخی پس منظر رکھتی ہے۔ اس کی صرف و نحو اور بلاغت کے قواعد و ضوابط محکم اور اس کی ادبی بنیادیں بے حد مضبوط ہیں۔ اس لیے یہ وسیع لسانی اور تہذیبی اثر و نفوذ کے باوجود مرور زمانہ کے ساتھ ساتھ بالکل محفوظ رہی ہے۔ ابو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ اس سلسلے میں کہتے ہیں:

> "ہمیں معلوم ہے کہ دنیا کے بہترین علما ایرانی (الفرس) لیکن ان سے بھی برتر اہل فارس کے خطیب ہیں۔ ان کا انداز تکلم شیریں تر، تاثیر کلام شدید تر ہے۔ بطور خاص اہل مرو تو مجمع پر چھا جانے والے ہیں۔ اگر ان کی فصاحت و بلاغت، سحر بیانی، لغت شناسی اور علم و دانش کے مراتب اور تشبیہات و مترادفات کے بارے میں کچھ جاننا مقصود ہو تو "سیر الملوک" کو ایک نظر دیکھ لو۔"

مشہور مؤرخ المسعودی اہل فارس کے تاریخی حوالوں اور مثالوں سے اس کتاب "سیر الملوک" کی افادیت و اہمیت واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

> "یہ کتاب ملوک فارس کے خزانوں سے ملنے والی نادر کتابوں میں سے ایک ہے جسے ہشام بن عبدالملک بن مروان کے لیے فارسی سے عربی میں منتقل کیا گیا۔"

المسعودی کے اس بیان کی تائید ابی عبادہ البحتری کے ایک قصیدے سے بھی ہو جاتی ہے جس میں وہ ایوان کسریٰ کی تعریف کرتا ہے۔

علماء اسلام نے فارسی زبان پر ہمہ گیر اثر و تاثیر کے بارے میں جابجا واضح اشارے کیے ہیں، چند ایک کے تاثرات کا حوالہ وضاحت مطلب کے لیے مفید ہوگا۔ ابو ہلال العسکری فرماتے ہیں:

"کسی ایک زبان کی فصاحت و بلاغت، اس کے الفاظ و معانی کے استعمالات اور در و بست سے کامل شناسائی کے بعد کسی دوسری زبان کی طرف رجوع کرنا آسان ہوتا ہے اور اس نئی زبان کی نزاکتوں کو سمجھنا دشوار نہیں رہتا۔ یہ بات طے ہے کہ ترسیل و ترتیب معانی اور تصحیح و تزئین الفاظ کی کامل معرفت کے بغیر صنعتِ کلام کی کامل معرفت ممکن نہیں۔"

ابو بکر یحیی الصولی کہتے ہیں:

"یحیی برمکی کے سامنے ایک عرب اور ایک ایرانی کے درمیان لغت کے استعمالات اور مترادفات پر مناظرہ ہوگیا اور ایرانی نے اپنے زبان کی ہمہ پہلو وسعت اور اس کی گہرائی اور گیرائی کی ایسی ایسی نادر مثالیں دیں کہ بیچارے عرب نے چپ سادھ لینے ہی میں عافیت سمجھی۔ اور پھر یحیی بن خالد برمکی نے یہ کہہ کر بات ہی ختم کر دی کہ زبان تو رہی ایک طرف ہم تمہارے اور تمہاری کسی شئے کے محتاج نہیں بلکہ ہم وہ سب کچھ رکھتے ہیں جو تم ہزاروں ہزار سال بلکہ اس سے بھی پہلے سے رکھتے چلے آرہے ہو۔"

احمد بن طاہر المعارف ابن طیفور یحیی بن الحسن کے بارے میں لکھتے ہیں کہ انھوں نے فارسی سیکھنے کے لیے بڑی تکلیفیں اٹھائیں۔ ایک استفسار پر انھوں نے بتایا۔

زبان ہمارے (عربوں کے) لیے ہے اور معانی ان (اہلِ فارس) کے لیے، یعنی صنعتِ کلام فارسی کا طرۂ امتیاز ہے۔ تاہم ایرانی علماء نے عربی زبان سیکھنے کے لیے عربوں کے فارسی سیکھنے کی نسبت بہت محنت کی کیونکہ یہ قرآن کی زبان ہے تاہم فارسی زبان بھی ہمیشہ سے افکار و خیالات کے اظہار کا مستقل ذریعہ رہی ہے، خصوصاً اپنی لازوال شاعری کی وجہ سے قیامت تک زندہ رہے گی۔ الجاحظ اس سلسلہ میں شاہد عادل ہیں:

"موسیٰ بن سیار الاسواری زبان و ادب کی دنیا میں عجائب میں سے تھا، وہ عربی فارسی، دونوں زبانوں میں ایک جیسی دسترس رکھتا تھا اور کوئی بھی یہ فیصلہ نہیں کر سکتا کہ فصاحت و بلاغت میں اس کی کون سی زبان دوسری سے بڑھ کر ہے۔"

اسی طرح شاعروں میں سے کچھ دونوں زبانوں میں بیک وقت ایک ہی طرح کے خیالات یکساں مہارت سے نظم کر دیتے ہیں اور کئی تو دونوں زبانوں میں ارتجالاً کہا کرتے تھے مثال کے طور پر ابوجعفر الامداری کا نام لیا جا سکتا ہے جس نے پہلے اپنے قصیدے عربی میں کہے اور پھر انہی اشعار کو اسی وزن اور اسی ردیف قافیے کی قید میں فارسی زبان میں منقلب کر دیا۔ اس کے علاوہ کچھ اپنے فارسی اشعار کا عربی اشعار میں ترجمہ کر دیا کرتے تھے۔ الثعالبی کہتے ہیں، جناب بدیع الزماں اپنے نادر اور اعلیٰ خیالات والے اشعار خود ہی عربی میں ترجمہ کر دیا کرتے تھے۔ جاحظ کہتے ہیں الاعرابی فارسی کلام کے دلفریب مترادفات سے اپنے کلام کو زینت دیتے تھے۔ عباسی دور کے العتابی نے خلیفہ ہارون رشید کی مدح میں ایک قصیدہ کہا جس میں فارسی الفاظ و تراکیب بڑی چابک دستی سے استعمال کیں۔

اہلِ عرب اور اہلِ فارس کے لسانی اور ادبی بنیادوں پر ایک دوسرے سے تعلقات اور ان کے حوالے سے ان کی زبانوں کے ایک دوسرے پر اثر و تاثیر اور اخذ و نفوذ کے بارے میں ان چند تعارفی باتوں کے بعد ہم اصل موضوع کی طرف لوٹتے ہیں۔ سب سے پہلے ہم ان ایرانی علماء کا ذکر کریں گے جنھوں نے عربی و فارسی دونوں زبانوں میں یکساں مہارت سے کام کیا۔ پھر ان کتابوں کا ذکر کریں گے جن کا قرونِ وسطیٰ میں عربی سے فارسی میں ترجمہ ہوا۔

یہاں جملہ معترضہ کے طور پر ایک بات بطورِ خاص : البیرونی نے کہیں، لکھا ہے کہ کوئی علمی کتاب جب فارسی میں منتقل ہوتی ہے تو جیسے اس کا حسن اور رونق غارت ہو جاتی ہے۔ اصل میں تو یہ زبان قیصر و کسریٰ کی خوشامد در امد اور رات کے وقت کو پُر کیف بنانے والے قصے کہانیوں کے لیے کسی حد تک موزوں ہو سکتی ہے لیکن ٹھوس علمی اور عقلی باتیں کما حقہا ادا کر سکنا اس کے بس کا روگ نہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ جناب البیرونی نے یہ تیر اپنے وقت کے لوگوں کو خوش کرنے کے لیے چلایا ہوگا لیکن خطا گیا اور ہوا ہی میں رہ گیا۔

بہر حال ہم اصل موضوع کی طرف لوٹتے ہیں اور قرآن کریم کے ذکر جمیل سے اپنی بات شروع کرتے ہیں :

سب سے پہلے فارسی تفاسیر کا تذکرہ: اب یہ بات مصدقہ ہے کہ فارسی میں عربی سے ہونے والا سب سے پہلا ترجمہ سورۃ فاتحہ کا تھا اور بقول شمس الائمہ السرخسی اس ترجمے کی ضرورت اس لیے پڑی کہ امام اعظم ابوحنیفہ نے نماز میں فارسی قرآت کو جائز قرار دے دیا تھا۔ روایت ہے

کہ اہلِ فارس نے حضرت سلمان بن اسلام فارسی سے سورۃ فاتحہ کے ترجمے کی استدعا کی تاکہ وہ عربی لہجے سے مانوس ہونے تک اس کی فارسی ہی میں تلاوت کر سکیں۔ نیز النرشخی کے قول کے مطابق بخارا کے لوگ صدرِ اسلام میں نمازوں میں قرآن کی قرأت فارسی زبان میں کرتے تھے۔ وہ کہتے ہیں کہ نماز باجماعت میں مکبر حضرات رکوع و سجود کا اعلان فارسی زبان ہی میں کرتے تھے۔ اس کے برعکس بعض علماء مثلاً ابی حاتم الرازی دعویٰ کرتے ہیں کہ:

اہلِ قرآن نے اس بات کی طرف کسی کو رغبت ہی نہیں دلائی کہ وہ قرآن کی عربی کا کسی اور زبان میں ترجمہ کرے۔ کیونکہ ان کے خیال میں ایسا ممکن ہی نہیں حالانکہ جب کچھ لوگ یہ ہمت کر بیٹھے تو قرآن کی تعلیمات ان کے ہاں بڑی تیزی سے رواج پا گئیں اور قرآن جیسے ان کی زبانوں پر خود بخود جاری ہو گیا۔ البتہ ان پر یہ بات ثابت ہو گئی کہ عربی زبان واقعی کامل و اکمل ہے اور باقی سب زبانیں اس کے مقابلے میں کوئی اہمیت نہیں رکھتیں۔

محمد بن جریر الطبری کی تفسیر الکبیر کو تصنیف ہوئے ابھی تھوڑا ہی عرصہ گزرا تھا کہ امیر السامانی منصور بن نوح نے چوتھی صدی کے نصف آخر میں ماوراء النہر کے علماء کی ایک کثیر تعداد کو جمع کر کے ان سے کلام اللہ کے عربی سے فارسی میں ترجمہ کا فتویٰ حاصل کیا پھر اعلیٰ پائے کے مترجم حضرات کا انتخاب کر کے تفسیر الطبری کے ترجمے کا کام ان کے سپرد کیا۔ اس کے بعد تو فارسی تفاسیر کثرت سے منظرِ عام پر آنے لگیں۔ چند ایک کا حوالہ بے محل نہ ہوگا۔

۱۔ تفسیر کشف الاسرار و عدۃ الابرار:

مرتبہ ابی الفضل رشید الدین المیبدی

۲۔ تفسیر روح الجنان و روح الجنان

مرتبہ الشیخ ابی الفتوح الرازی (قم کے چھٹی صدی کے ایک جید عالم)

۳۔ تفسیر سور آبادی

مرتبہ ابی بکر عتیق بن محمد الہروی السور آبادی (فوٹوگرافک نسخہ)

۴۔ بخشی از تفسیر کہن (قدیم تفسیر کا ایک حصّہ)

تحقیق محمد روشن مع مقدمہ از الاستاد مجتبیٰ مینوی تہران ۱۳۵۱ ق

۵۔ تفسیر نسفی

ابو حفص نجم الدین عمر نسفی

اس کے علاوہ تفسیر کے شعبے میں اور بھی کام ہوا جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔
اسی طرح مفردات القرآن کے موضوع پر بھی فارسی میں بے مثال کام موجود ہے مثلاً لسان التنزیل میں مصنفات القرن الخامس تحقیق مہدی محقق اور تراجم الاعاجم تحقیق مسعود قاسمی۔ اس کے علاوہ اور بھی کام ہوا۔

اب ہم حسب وعدہ ان علماء کی فارسی کتب کا ذکر کریں گے جن کی عربی تصنیفات نے بھی بہت شہرت پائی۔

۱۔ ابن سینا : عربی میں کتاب الشفا، فارسی میں دانش نامہ
۲۔ فخر الدین رازی : عربی میں الاربعین فی اصول الدین اور فارسی میں البراہین البہائیہ۔
۳۔ صدر الدین الشیرازی؛ عربی میں الاسفار الاربعہ، فارسی میں رسالہ سہ اصل۔
۴۔ الغزالی الطوسی، عربی میں احیا العلوم اور فارسی میں نصیحۃ الملوک۔
۵۔ عبدالرحمٰن جامی، عربی میں الفوائد الضائیہ فی شرح الکافیہ اور فارسی میں بہارستان۔

اس کے علاوہ اور بھی بیسیوں ایسے مشاہیر مصنفین ہیں جنھوں نے عربی و فارسی دونوں زبانوں میں کام کیا۔

وہ کتابیں جن کا عربی سے فارسی میں ترجمہ ہوا۔

۱۔ ترجمہ شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام
مرتبہ: ابی قاسم جعفر بن شمس الدین محقق الحلی
ترجمہ: ابو القاسم بن احمد الیزدی

۲۔ ترجمہ کتاب الملل والنحل
مرتبہ: ابی الفتح محمد بن کریم الشہرستانی
ترجمہ: مصطفےٰ خالق داد ہاشمی

۳۔ ترجمہ الرسالہ القشیریہ
مرتبہ: عبدالکریم بن ہوازن القشیری
ترجمہ: ابو علی حسن بن احمد عثمانی

۴۔ ترجمہ کتاب الحکمۃ الخالدہ، کتاب المبداء والمعاد، کتاب المقامات۔
۵۔ ترجمہ السیرۃ النبویہ

اسلامی تہذیب و ثقافت میں فارسی زبان کا حصہ

مرتبہ : ابن ہشام

اس کے علاوہ سینکڑوں کی تعداد میں مشہور عربی کتب کا فارسی میں ترجمہ ہوا

آخر میں مختلف موضوعات پر چیدہ چیدہ فارسی کتب کے ذکر کے بجائے صرف موضوعات کے حوالہ پر اکتفا کیا جائے گا تاکہ بحث طول نہ پکڑ لے۔

(الف) قوامیس اللغات عن العربیہ الا الفارسیہ (۹۱ اہم کتابیں)

(ب) التاریخ (۱۳۱ اہم کتابیں)

(ج) التواریخ المحلیہ (مقامی اور علاقائی تاریخیں) (۱۱ اہم کتابیں)

(د) التصوف والعرفان۔ اس موضوع پر فارسی میں بے انت کام ہوا ہے۔ جو ہر لحاظ سے بے مثال ہے۔ ۳۶ کتابیں توده ہیں جو حوالے کی حیثیت رکھتی ہیں۔

اس کے علاوہ تقریباً ہر اس موضوع پر کتابیں منصہ شہود پر آئیں جن کا کسی نہ کسی حوالے سے اسلامی تہذیب و ثقافت کی پیش رفت سے تعلق تھا بلکہ فارسی زبان میں اس قدر نادر کتابیں لکھی گئیں کہ انھیں پڑھ کر ایرانیوں کی جودتِ طبع، نکتہ سنجی اور نکتہ رسی کا بڑا گہرا احساس ہوتا ہے۔ انقلابِ جدید کے بعد جس زور و شور سے علوم و فنون کی تشکیل نو کا جذبہ پیدا ہوا اور حکومت جس طرح اس کی سرپرستی کر رہی ہے تو امید کی جا سکتی ہے کہ وہ کام جو اسلامی تہذیب و ثقافت کی علمی اور عملی تعمیرِ نو کے بارے میں ہونا باقی تھا، پورا ہو جائے گا۔

A Quarterly Journal of Islamic Thought and Culture

A quarterly journal published by Sāzmān-e Tablīghāt-e Islāmī, Tehran, Islamic Republic of Iran. Contains articles on Qur'ānic studies, ḥadīth (tradition), Islamic philosophy and 'irfān (mysticism), fiqh and uṣūl (law and jurisprudence), Islamic history, economics, sociology, political science, comparative religion, etc., and reviews on books on related topics. Launched in 1983, the journal is in the third year of publication.

Scholars from all over the world are invited to contribute to the journal.

All contributions and editorial correspondence should be sent to:

The Editor, Al-Tawḥīd (English), P. O.Box 14155-4843, Tehran, Islamic Republic of Iran.

Distributed by:

Orient Distribution Services
P.O.Box 719, London SE26 6PS, England

Subscription Rates (inclusive of postage):

	Per copy	Annual Subscription
Institutions & Libraries	£ 3. 75	£ 15.00
Individuals	£ 2. 50	£ 10.00
Back copies	£ 4. 00	

اسلامی تہذیب و ثقافت پر مذاکرات

ڈاکٹر محمد اکمل الدین احسان اوغلی

ترجمہ : محمد اصغر نیازی

موضوع زیر بحث پر سیر حاصل گفتگو کرنے سے پہلے ترکوں اور عربوں کے باہمی تعلقات کا تاریخ وار جائزہ لے لیا جائے۔ یہ تو سبھی جانتے ہیں کہ عربوں کی ادبی روایت اور قدیم شاعری میں کہیں کہیں ترکوں کا سرسری ذکر ملتا ہے۔ گویا بعثتِ اسلام سے بہت پہلے ہی سے دونوں قومیں ایک دوسرے سے متعارف تھیں اور آپ جانتے ہیں کہ پرانے وقتوں میں رسل و رسائل، آمد و رفت اور میل جول میں کیا کیا مشکلات حائل تھیں اور اس وقت کے حساب سے ترکی عربوں سے کسی قدر دور واقع تھا۔ بایں ہمہ ترک ہمیں جز انطاکی اور ساسانی لشکروں میں دادِ شجاعت دیتے نظر آتے ہیں اور ۵۷۰ء میں یمن فتح کرنے کے لیے ساسانیوں نے جو فوجیں بھیجیں ان میں ترک دستے بھی شامل تھے۔ جہاں تک نبوت کے بعد کے دور کا تعلق ہے تو کہا جاتا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ترک تجمے بھی استعمال فرمائے بلکہ بعض ترک محققین کی نظر میں ترک بطور لفظ و اسم عربی زبان سے ماخوذ ہے۔ البتہ دونوں قوموں میں تعلقات کا باقاعدہ آغاز دوسرے خلیفہ راشد حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دور سے ہوا۔ خراسان اور توقاز کی فتوحات اس سلسلہ میں سنگِ میل کی حیثیت رکھتی ہیں اور ترک دستوں کی شکل میں اسلامی لشکر میں خدمات سرانجام دیتے تھے۔ ۶۰ھ کے حوادث کے دوران جب عبداللہ بن زیاد بصرے کا گورنر تھا تو وہاں ایک ترکی سپہ سالار بشیر الترکی نے بہت شہرت پائی۔ اموی خلیفہ عبدالملک بن مروان کے عہد میں ایک ترک الحارث الکذاب نے اس زمانے میں فلسطین میں نبوت کا جھوٹا دعویٰ کیا اور قتل کر دیا گیا۔ امویوں کے دورِ آخر میں ترکوں نے چھوٹی موٹی ایک بغاوت بھی کی تھی حالانکہ فرغانہ

کے ترک فوجی تو خلیفہ کے خاص حفاظتی دستے میں بھی شامل تھے۔ تمام باغیوں کا تعلق جرجان سے تھا۔ جب خلافت عباسیہ کو غلبہ حاصل ہوا تو اکابر ترک قائدین میں اس وقت صرف محمد بن الصول موجود تھے۔ مشہور مؤرخ الجاحظ لکھتے ہیں:

"ترکوں نے خلیفہ ابی جعفر المنصور کے دور سے سرکاری لشکر میں باقاعدہ بھرتی ہونا شروع کیا اور انھیں حکومتی معاملات میں اہم فرائض سونپے جانے لگے"۔

اس عہد میں ایک مشہور ترک مبارک الترکی گزرے ہیں۔ عبداللہ بن مبارک انھی کے صاحبزادے تھے جن کا شمار جید علما، اور اکابر مجاہدین میں ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور مشہور ترک عبدالحمید بن ترک کا نام ملتا ہے جنھیں ابتدائی الجبرا کی تالیف و ترتیب کا شرف حاصل ہے۔ اس پر طرہ یہ کہ انھوں نے اپنا سارا کام عربی زبان میں کیا۔ الفارابی اور الجوہری تو اسلامی تہذیب و ثقافت کے معماروں میں سے تھے۔ انھیں عربی زبان کے اکابر مصنفین میں گنا جاتا ہے۔

ہوتے ہوتے تقریباً سارے ترک مشرف بہ اسلام ہو گئے اور دسویں اور گیارہویں صدی عیسوی سے اسلامی تہذیب کے مختلف پہلوؤں کے بارے میں ترکی زبان میں بھی جستہ جستہ کام ہونے لگا۔ ہمارے علم کی حد تک ترکی زبان میں چھپنے والی اولین کتاب جناب "قوتادغو بیلیک" کی تالیف ہے اور لغت، ادب، حکمت اور سیاست کے موضوعات پر مشتمل ہے۔ وہ خود قرخانین کے ایک وزیر کا دربان خاص تھا۔ تصوّف کے موضوع پر ایک کتاب غلبۃ الحقائق کے نام سے اس عہد میں منظر عام پر آئی۔ تصنیف و تالیف کے لحاظ سے ترکی کا علاقہ اناطولیہ (ایشیائے کوچک)، وسطی ایشیا مقبوضہ مصر اور تیلیہ ذہبیہ کی راجدھانی خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

دنیائے اسلام کے معروف صوفی (اور اقبال کے مرشد خاص) مولانا جلال الدین رومیؒ قونیہ کے رہنے والے تھے۔ ان کی بے مثال مثنوی کو پہلوی میں قرآن کی حیثیت حاصل ہے۔ مولانا رومیؒ کے صاحبزادے کو بھی نظم و نثر میں ایک بڑا مقام حاصل ہے۔ چودھویں صدی عیسوی کے ایک مرتاض صوفی اور عظیم شاعر حضرت یونس امرہ کے ذکر جمیل کے بغیر بات مکمل نہ ہو گی۔ ان کی شاعری ترکی زبان کا سرمایۂ امتیاز ہے جس کے فنی اسالیب اور شعری جمال کی چمک دمک آج دن تک ماند نہیں پڑی۔ علاوہ ازیں طب کے موضوع پر ایک کتاب "تحفہ مبارزی" ایک نایاب کتاب ہے۔

پندرھویں صدی عیسوی تک پہنچتے پہنچتے نوبت یہاں تک پہنچ گئی کہ ترکی زبان میں چھپنے والی کتابوں نے سارے مروجہ علوم و فنون کا احاطہ کر لیا۔ نیز عربی و فارسی زبانوں سے ترکی میں ترجمے

کا کام بھی زور و شور سے ہونے لگا۔ عثمانی خلفا، تیموری امراء اور مصر و شام والے سلاطین مملوک (غلامانِ ترک) علماء کی سرپرستی کے لیے خاص طور پر یاد رکھے جائیں گے۔ اناطولیہ (آق قویونلو) کی ریاست کو اس ضمن میں خاص حیثیت حاصل ہے۔ بتدریج ترقی کرتے کرتے ترکی زبان ایک طرح سے سرکاری زبان کے درجے کو پہنچ گئی۔ اور حکومت کے اکثر شعبوں میں جستہ جستہ استعمال ہونے لگی بلکہ ابھی سولھویں صدی عیسوی اختتام کو نہیں پہنچی تھی کہ ترکی زبان عربی اور فارسی زبانوں کے پہلو بہ پہلو اسلام کی تین اہم زبانوں میں شمار ہونے لگی اور آخری پانچ صدیوں تک طبع ہو کر منصۂ شہود پر آنے والی کتابوں کی تعداد، کم از کم گنتی کے لحاظ سے عربی و فارسی میں چھپنے والی کتابوں کے تقریباً برابر پہنچ گئی۔ اگر ہم صرف قلمی نسخوں کو گننے بیٹھیں تو بھی اس دعوے کی سچائی کو ثابت کرنے کے لیے کافی ہو گا کہ ترکی زبان بھی عربی اور فارسی زبانوں کی طرح اسلامی تہذیب و ثقافت کی تعمیر و ترقی میں ایک اہم مقام رکھتی ہے۔

مزید برآں ترکی زبان کے الفاظ اور اصطلاحات بارھویں صدی ہی سے عربی اور فارسی زبانوں میں سرایت کرنے لگے۔ خصوصاً ان کتابوں میں جو ایوبیوں اور ترکمیوں کے ادوار میں منظرِ عام پر آئیں انھیں عربی کی بکثرت تالیفات میں دیکھا جا سکتا ہے۔ عثمانیوں کے دورِ حکومت میں تو ترکی مفردات کا عربی و فارسی میں نفوذ خاصا زیادہ نظر آتا ہے (مثال کے طور پر الجبرتی اور المحبی کی کتابیں) بلکہ حیرت کی بات یہ ہے کہ ترکی الفاظ مصر، شام، حجاز اور مراکش کی مقامی عربی کے لہجوں میں بآسانی ڈھلنے لگے حتیٰ کہ خورد و نوش، پوشاک، نشست و برخاست اور دیگر تمدنی مدلولات اور مفہومات کے لیے ترکی مفردات استعمال ہونے لگے۔ اور یہ ترکی زبان کے عام انسانی فطرت کے عین مطابق ہونے کا ایک کھلا ثبوت ہے۔ عثمانی عہد میں عسکری، دفتری اور انتظامی معاملات کی لسانی تشکیل و ترتیب کے دوران بعض عربی کلمات کے مروجہ مفاہیم کو حیرت انگیز طور پر اپنی ضروریات کے مطابق منقلب کر لیا گیا۔ یہی نہیں بلکہ ان الفاظ کو ان نئے مفاہیم کے ساتھ عربی زبان کو منتقل بھی کر دیا گیا۔ مثلاً حُرّیت، ملت جمہوریت وغیرہ۔

اسلامی تمدن کی وسعت اور روزافزوں تہذیبی ترقی کے ساتھ ساتھ ترکی زبان نے عربی و فارسی کے علاوہ جنوبی ایشیا کی زبانوں پر اثر و تاثیر پر ہی اکتفا نہ کیا بلکہ بلقانی قبائل اور جنوب مشرقی یورپ کی اقوام کی زبانیں بھی اس سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکیں۔ سینکڑوں ترکی الفاظ و کلمات اور اس زبان کی وساطت سے بیسیوں عربی الفاظ ان زبانوں میں ڈھل ڈھلا کر روزمرہ

بن گئے۔ لیکن اس ضمن میں سب سے اہم بات یہ ہے کہ ترک اور ترکی زبان اسلامی تہذیب و ثقافت کے عناصر ترکیبی اور اصول و مبادی مشرقی یورپ کے اندر تک لے جانے کا وسیلہ بنی ر قدیم اسلامی فن تعمیر کے آثار و کھنڈرات، دیگر تاریخی نظائر و شواہد اور قدیم لائبریریوں اور مدرسوں سے ملنے والے مخطوطات کے نمونوں کی دریافت کے بعد یہ بات کسی دلیل کی محتاج نہیں کہ مشرقی یورپ پر اسلامی تہذیب و ثقافت کے بڑے گہرے اور دور رس اثرات مرتب ہوئے تھے۔ اور ترکی زبان اور ترک تہذیب و ثقافت اس عظیم الشان کام کے لیے ایک بڑا ذریعہ ثابت ہوئے۔

ملائشیا کی تاریخ پر ایک نظر

ڈاکٹر عبدالحمید عثمانی

ترجمہ : محمد اصغر نیازی

محترم المقام علما والعظام

یہ میری بڑی خوش نصیبی ہے کہ مجھے حضارۃ الاسلامیہ کے مذاکرات میں شمولیت کی سعادت حاصل ہو رہی ہے نیز کمال شفقت سے مجھے اسلامی تہذیب و ثقافت کی تعمیر و ترقی میں علاقائی زبان کی شرکت اور مساعی کے بارے میں مضمون لکھنے اور سنانے کا زریں موقع عطا فرمایا گیا۔ میں اس کانفرنس کے کارپردازان کا تہہ دل سے شکر گزار ہوں کہ انھوں نے ہم جیسے دور دیس میں رہنے والے بھائیوں کو بھی یاد رکھا۔ یہ سراسر اس اسلامی اخوت کے صادق جذبے کا نتیجہ ہے جس نے پورے عالم اسلام کے مسلمانوں کو بھائی چارے کی ایک لڑی میں پرو رکھا ہے۔ میں ان حضرات کی ان مساعی کو بھی امتنان و احسان کی نظر سے دیکھتا ہوں جن کے نتیجے میں دور دراز کے نامور علما، و فضلا جوق در جوق مملکت اردن کے شہر عمان میں اکٹھے ہوئے ہیں اور سر جوڑ کر کل مسلمانوں کی بہتری کے لیے سوچ بچار میں اپنا حصہ ادا کر رہے ہیں۔ مجھ پر واجب ہے کہ میں اس تقریب سعید کے پُروقار انعقاد پر مملکت اردن کی ہاشمی قیادت کو مبارک باد پیش کروں اس کانفرنس میں بطور خاص اقوام شرق کی عظیم زبانوں کی اسلامی تہذیب و ثقافت میں شرکت اور مساعی پر مذاکرات کا اہتمام بہت ہی خوش آئند بات ہے اور انشاء اللہ یہ دور رس نتائج کی حامل ہوگی۔

جہاں تک اس اجلاس میں میری اس ٹوٹی پھوٹی گفتگو کا تعلق ہے، اسے کسی علمی اور فکری کاوش کے طور پر نہ لیا جائے۔ میں نے تو اس کانفرنس میں شمولیت کے اعزاز کے حصول کیلیے

یہ ذمہ داری قبول کی ہے۔ دوسرے اسلامی تہذیب کی تعمیر و ترقی کے لیے اپنی زبان کی مقدور بھر خدمات کے بارے میں عالم اسلام کے منددبین کو آگاہ کرنا بھی ایک بہت بڑی سعادت ہے مقصد صرف یہی ہے کہ انھیں بھی معلوم ہو کہ جنوب مشرقی ایشیا کے علاقے میں رہنے والے مسلمان حضارۃ الاسلامیہ کی تعمیر و ترقی کے میدان میں عربوں، ترکوں، ایرانیوں اور برصغیر ہند و پاک کے مسلمانوں کی طرح برابر کے شریک ہیں۔

ملائشیا کی تاریخ پر ایک نظر

ملاوی زبان کی خدمات پر گفتگو سے پہلے میں ملائشیا کی تاریخ کے بارے میں حاضرین کو بتلانا اس لیے ضروری سمجھتا ہوں کہ وہ ملاوی زبان بولنے والوں کے بارے میں بھی تھوڑی بہت آگاہی حاصل کرلیں نیز پس منظر اور پیش منظر پوری طرح ان کے سامنے آجائے۔ مختلف مکاتیبِ فکر ملائشیا کی قدیم تاریخ کے بارے میں مختلف آرا رکھتے ہیں۔ البتہ زیادہ فائق رائے یہ ہے کہ جزیرہ ملایا کے شمال میں اولین سیاسی ریاستیں جنھیں آج کل ملائشیا کہا جاتا ہے، کوئی نو سو عیسوی کے لگ بھگ وجود میں آئیں۔ ان میں سے کچھ ریاستیں سری فیجایان کی شہنشاہیت کے زیر اثر تھیں جن کا مرکز انڈونیشیا کے جزیرہ سومطرہ کے شہر پالمبانج میں تھا۔ تیری صدی کے اوائل میں ایک خوفناک تصادم کے نتیجے میں انڈونیشیا کی شہنشاہیت جسے مجاپاہیت کہا جاتا تھا اور تابلاند میں اثابلا بنایدکی شہنشاہیت سری فیجایان کے ہاتھوں مغلوب ہو گئیں۔ چودھویں صدی کے آغاز کے ساتھ بتدریج نئی صورتِ حال سامنے آنے لگی پھر ملاکا کی بادشاہت کا عہد شروع ہوا جسے علامہ عصر الذہبی نے ملایا کے قبیلے کی سیاسی قوت سے قائم کیا تھا اور جب جزیرہ نما ملایا میں اسلام داخل ہوا تو وہ نئی سیاسی تبدیلیوں کا ایک اہم سبب بن گیا اور جزائر ملائشیا کی تشکیلِ نو میں ناگزیر عامل کی حیثیت اختیار کر گیا۔ جزیرہ نما ملایا جسے اب مغربی ملائشیا کہا جاتا ہے کی ریاست ترینگانو میں سب سے پہلے اسلامی تبلیغ کے اثرات داخل ہونا شروع ہوئے اور ہوتے ہوتے سارے جزیرے میں پھیل گئے۔ ملاکا کی ریاست میں اسلام کی اشاعت خاص طور پر بڑھ گئی۔ البتہ ایسی مستند تاریخی شہادتیں دستیاب نہیں ہو سکیں جن سے ٹھیک ٹھیک معلوم ہو تا کہ اسلام یہاں کیسے پہنچا اور کیسے پھیلا۔ تاہم ملاکا میں اسلام کی اشاعت کے ساتھ ساتھ اسلامی تعلیمات کی تعلیم و ترویج بھی شروع ہو گئی اور کثرت سے مدرسے اور کتب خانے بننے لگے۔ بلکہ رفتہ رفتہ اسلام پورے ملک کے سب سے بڑے مذہب کی حیثیت اختیار کر گیا۔ بیسویں صدی کے

شروع میں مغربی اثرات نے غلبہ حاصل کرنا شروع کیا لیکن ملائشیا کے سپوتوں نے اس فکری استیلا کا مقابلہ کیا۔ یہی وہ دور ہے جب شیخ جمال الدین افغانی اور شیخ محمد عبدہ نے ملکوں ملکوں اپنا پیغام اور تعلیمات پہنچانے کے عظیم الشان کام شروع کیا۔ ملائشی علماء مثلاً شیخ الہادی اور شیخ الطاہر جلال الدین وغیرہ نے ان کے افکار کو اپنے ہاں متعارف کرایا۔ ۱۹۳۰ء میں جمعیت الاسلامیہ کی بنیاد رکھی گئی اور دین اسلام کی اشاعت اور تعلیم و تعلم کا کام اس کی سرپرستی میں تیزی سے ہونے لگا۔ اتحاد ملایا کی آزادی کا اعلان ۳۱ اگست ۱۹۵۹ء میں ہوا جس کے ساتھ اسلامی تعلیمات کے پرچار کا نیا دور شروع ہوا کیونکہ استعمار اور استیلاء کے دور میں تعلیم اسلامی صرف دینی مدارس تک محدود ہو کر رہ گئی تھی۔ جہاں تک مغربی ملائشیا میں دعوتِ اسلام کی نشر و اشاعت کا تعلق ہے تو اس میدان میں حکومتِ وقت کی مساعی قابلِ داد ہیں خصوصاً وزیر اعظم تنکو عبدالرحمٰن کی ذاتی دلچسپی کی وجہ سے اس کام کو خوب فروغ حاصل ہوا۔

جمعیت الاسلامیہ کے تحت مکہ مکرمہ میں دارالارقم کے نام کی مناسبت سے ایک ایسے مرکز کا اجرا ہوا جس میں مختلف زبانوں جیسے ملادی، چینی، انگریزی اور ہندی میں ہونے والے کام کا جائزہ لیا جانے لگا۔

بہرحال ملک میں ایسے ادارے مدارس اور مراکز بننے لگے جو ملادی زبان میں ہونے والے اس کام کی سرپرستی اور نگرانی کرنے لگے جو اسلامی تہذیب و ثقافت کی پیش رفت کیلئے ہو رہا تھا۔

ملاوی زبان

اگرچہ ہماری قومی زبان ملادی ہے لیکن باعتبار زمان یہ ایک نئی زبان ہے اور عربی اور انگریزی کی طرح قدیم نہیں بلکہ اسے رائج ہوئے چند ہزار سال ہوئے ہیں یہی وجہ ہے کہ اسے ابھی سرکاری زبان کا درجہ حاصل نہیں البتہ ذریعہ تعلیم کے لحاظ سے اس کی اپنی اہمیت ہے۔

اسے سترہ ملین کے لگ بھگ ملادی قبیلے کے لوگ بولتے ہیں اور انڈونیشی قبیلے میں اس زبان کو استعمال کرنے والوں کی تعداد ۱۸۰ ملین ہے جن میں ۸۵ فیصد مسلمان ہیں۔ تاہم ملادی بولنے والوں میں بڑی اکثریت مسلمانوں کی ہے۔ بہرحال ملادی بولنے والوں کی کل تعداد ۲۰۵،۰۰۰،۰۰۰ کے لگ بھگ ہے جن میں ۷۰ ملین جنوب مشرقی ایشیا کے مسلمان ہیں۔

جہاں تک اسلام کی ملایا میں اشاعت کا تعلق ہے تو پہلے یہ مشرقی ہند کے علاقوں میں پھیلا

مشہور سیاح مارکوپولو نے اپنے سفرنامے میں اس علاقے کے ایک شہر فرلق کے بارے میں لکھا ہے۔ جو اجمبو ابہ انڈونیشیا کے ایک جزیرے سوماترہ کے مشرقی ساحل پر واقع ہے۔ مارکوپولو نے اپنے وہاں قیام اور وہاں کے مسلم باشندوں کے احوال لکھے ہیں۔ جزیرہ سوماترہ کے مشرقی ساحل سے ایک ایسے پتھر کا ٹکڑا ملا ہے جس پر کندہ عبارت سے پتہ چلتا ہے کہ یہاں ملک الصالح کا مقبرا تھا جو اپنے وقت کا سلطان تھا اور جزیرہ سوماترہ کی ریاستوں میں ایک ریاست فاسلی پر حکومت کرتا تھا وہ سن ۱۲۹۷ء میں فوت ہوا نیز اس دریافت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ یہاں کے باشندے اور بادشاہ دینِ اسلام کے پیروکار تھے اور شریعتِ محمدیہ کے ماننے والے تھے۔ ۱۳۴۵ء میں ابنِ بطوطہ نے اپنی یادداشتوں میں لکھا ہے کہ اس شہر بلکہ قریبی سارے شہروں کا مذہب اسلام تھا۔ یہ سب معلومات بیان کرنے کی اس لیے ضرورت پڑی ہے کہ ملاوی زبان پر مسلم عربوں کے اثرات اس قدر قدیم اور قوی ہیں کہ اس کی گرامر اور الفاظ و تراکیب کا ۳۰ فیصد حصہ عربی زبان سے ماخوذ ہے اور یہ بات بھی اہم ہے کہ ملاوی حروف بھی عربی زبان والے ہیں۔ البتہ کہیں کہیں نئے پن کی جھلک نظر آتی ہے۔ خصوصاً اہلِ جاوا تو انہی حروف کے ساتھ کتابت سیکھتے اور سکھاتے ہیں اور یہ ان اوّلین مسلمانوں کی شبانہ روز کی کوششوں کا نتیجہ ہے جنھوں نے اشاعتِ اسلام کے کام لیے زبان کے وسیلے کو بڑی خوش اسلوبی سے استعمال کیا۔ یہی وجہ ہے کہ اب کوئی بھی اس زبان کو نظر انداز کر کے اس علاقے میں کسی طرح کا کوئی کام کما حقہٗ سرانجام نہیں دے سکتا ہے۔ علاوہ ازیں ملاوی زبان ایک آسان اور ملائم زبان ہے اور قواعد و قوانینِ گرامر کی سنگینیوں سے ممکنہ حد تک آزاد ہے بلکہ ایک اور آسانی یہ ہے کہ اس کے حروف انگریزی حروف کی طرح صرف ہونٹوں سے جاری ہوتے ہیں اور مخارج کی مشکلات سے پاک ہیں۔

عرب ملکوں میں ملائشی طلباء

دنیائے اسلام کے بیشتر ملکوں خصوصاً پاکستان ترکی وغیرہ کے علاوہ عرب ممالک مثلاً سعودیہ، اردن، خلیجی ریاستیں (عرب امارات) شام، مراکش، لیبیا وغیرہ میں ملائشیا کے طلباء کی کثیر تعداد علوم و فنون کے تقریباً ہر شعبہ میں تعلیم و تربیت حاصل کر رہی ہے بلکہ بھارت کے شہروں تک میں آپ کو ملائشی طلبا ضرور نظر آئیں گے۔

تعداد کے لحاظ سے مصر میں تقریباً ۵۰۰ طلبا، خلیج اور سعودیہ میں ۷۰۰ کے لگ بھگ،

مراکش میں ۱۰۰ طلبہ، اردن میں ۴۲ اور شام میں ۸۷ طلبا حصول علم وفن کے لیے مقیم ہیں۔ باہر کی جامعات سے تربیت پا کر واپس آنے والے طلبہ زندگی کے ہر شعبے میں بڑے اعلیٰ عہدوں پر فائز ہو کر ملک وقوم کی خدمت کر رہے ہیں اور خاص طور پر حضارۃ الاسلامیہ کی تعمیر و ترقی میں بھی فعال کردار ادا کر رہے ہیں۔

ملائشیا کے فنون کا ذکر

حضرات!

بس ضروری سمجھتا ہوں کہ ملاوی زبان کی خدمات کے ذیل میں ملائشیا میں پائے جانے والے فنون کا ذکر بھی کر دوں کیونکہ زبان کا عمل دخل وہاں بھی موجود ہے جہاں تک حضارۃ الاسلامیہ کی نشوونما کا تعلق ہے تو یہ ان مظاہر میں بخوبی دیکھی جا سکتی ہے۔ بہر حال میں صرف چند اہم فنون کے ذکر پر اکتفا کروں گا۔

فنِ تعمیر

۱۔ المسجد الوطنی

ملائیشیا کے صدر مقام کوالالمپور کی سیاحت کے لیے آنے والے اس مسجد کے نظارے سے ضرور لطف اندوز ہوتے ہیں۔ یہ جنوب مشرقی ایشیا کی شاید سب سے بڑی مسجد ہے۔ یہ مسجد اس لیے بھی معروف ہے کہ اسلامی اجتماعات کا مرکز ہے بلکہ دعوت و اشاعتِ اسلام کے جملہ امور جن کا تعلق پورے ملک سے ہے یہیں طے ہوتے ہیں۔

۲۔ مسجد شاہ عالم

اسے بھی ایک بڑی مسجد ہونے کا اعزاز حاصل ہے۔

۳۔ مسجد کامپونج ہولو

اسے مسجد شمس الدین بھی کہا جاتا ہے۔ یہ ملائیشیا کی قدیم مساجد میں سے ایک ہے اور نوادر میں شمار ہوتی ہے۔

۴۔ مسجد ترانکویرۃ

یہ بھی مسجد کامپونگ ہولو کی طرح ریاست ملاکا میں واقع ہے اور چینی طرزِ تعمیر کا نمونہ ہے۔

۵۔ مسجد ابی بکر اور ۶۔ مسجد زاہر

میں نے ان مساجد کا ذکر خاص طور پر اس لیے کیا ہے کہ آپ کو یہ جان کر خوشی ہو کہ ملایشیا کے لوگ حضارۃ الاسلامیہ کی تعمیر و ترقی میں اسلام کے فنِ تعمیر اور فن نقاشی کو نہیں بھولے اور اس فن کے اظہار کے لیے عبادت گاہوں کو ترجیح دی گئی ہے۔

المرکز الاسلامیہ

کوالالمپور ہی میں مسجد وطنی سے کچھ فاصلے پر سٹیٹ آفس کی ایک بہت بڑی عمارت ہے جسے المرکز الاسلامیہ بھی کہا جاتا ہے اس کا افتتاح ۱۶ ستمبر ۱۹۸۵ء کو ہوا۔

اسلام بطور دین ملایشیا میں ساتویں صدی سے وارد ہوا اور اس کے ورود سے فنِ تعمیر کے میدان میں حیرت انگیز جدت طرازیاں دیکھنے میں آئیں۔ فنِ تعمیر جسے ہمارے ہاں فن مورشی کہا جاتا ہے، اس کے نمونے صرف مساجد ہی کی شکل میں نہیں بلکہ ریاستی عمارات، محلات، تجارتی مراکز، سرکاری دفاتر اور بعض مخصوص منازل کی صورت میں بھی پورے ملایشیا میں جگہ جگہ فن کے متلاشیوں کو مرغوب کرنے کا سامان مہیا کرتی ہیں۔ اس سلسلہ میں مراکز تحفیظ القرآن والقرآت، پبلک لائبریریز، جلسہ عام اور دوسری کانفرنسوں کے لیے ہال اور سمینارات کا تفصیلی تذکرہ حاضرین کے لیے مناسب نہ ہوگا۔

مرکز اسلامی نے سن ۱۹۷۴ء میں ادارۃ الشئون الاسلامیہ کے قیام کے لیے کام کرنا شروع کیا۔ یہ گویا اسلام سے متعلق سارے معاملات کے بارے میں سوچ بچار اور عمل دخل کو محیط ہوگا۔ تاہم مرکز اسلامی کا دائرہ کار پورے ملایشیا میں اسلام کی دعوت و تبلیغ، تعلیم و تعلم اور ترویج و تنقید کے جملہ امور کے بارے میں سہولیات مہیا کرنا ہے۔

البنک الاسلامی

اس وقت ملایشیا میں پندرہ سے زیادہ اعلیٰ پائے کے تجارتی بنک کام کر رہے ہیں۔ البنک

اسلامی اقتصادیات کے مطابق مالی امور کو سرانجام دینے کے لیے ایک ایسے بنک کا ہونا ناگزیر ہے جو سود خوری، منافع خوری اور ذخیرہ اندوزی سے پاک معیشت کے اہتمام میں اپنا کردار ادا کرے۔ سب سے پہلے تو حجاج کے لیے بچت سکیم شروع کی گئی۔ اس کے بعد اسلامی انشورنس کمپنی کا آغاز ہوا اور اقتصادی نشو و نما کے لیے اسلامی تنظیم کا قیام عمل میں آیا تاکہ اسلامی بنک کے اجرا کے لیے راہ ہموار کی جا سکے۔ اور جب بنک قائم ہو گیا تو پورے میں اس کی شاخیں کھل گئیں اور عرب ممالک میں کام کرنے والے اسلامی بینکوں سے تعاون اور رہنمائی کی مساعی بھی ہونے لگیں۔

نقاشی اور کندہ کاری

یہ ایک بہت ہی نازک فن ہے جس میں بڑی باریک بینی اور عرق ریزی کی ضرورت ہے۔ اس فن میں ملائیشیا کے ماہرینِ فن نقاشوں نے بے مثال کام کیا ہے اور اس صنعت میں عرصہ ہزار سال سے داد فن دے رہے ہیں۔ مسجدوں، منبروں، میناروں اور یادگاروں کے در و دیوار اس کے شاہد ہیں بلکہ فنِ کتابت اور فنِ خطاطی میں بھی بڑھ چڑھ کر حصہ لیا گیا ہے یہاں پچی کاری کے فن کا ذکر نہ کرنا اہم ہو گا کیونکہ اس فن میں بھی ہمارے لوگوں نے بڑا کام کیا ہے۔

اس کے علاوہ تلاش نوادر معدنیہ کے شعبے میں بھی ملائیشیا کے لوگ کسی سے پیچھے نہیں۔ قدیم تمثیلیں، آثارِ قدیمہ، غرض کوئی بھی نایاب اور نادر شے جو اس علاقے میں پائی جاتی ہے اس کے حصول کی حتی الامکان کوششیں کی گئی ہیں۔

شیشہ کاری، میناکاری، کشیدہ کاری، غرض قدیم اور قبائلی آرائش و زیبائش کے فن کے کمالات کو بھی محفوظ کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

نوربافی، بُنائی اور دست کاری کے دوسرے امور

جہاں تک ہاتھ سے کام کرنے والی دست کاریوں کا تعلق ہے تو اس میدان میں بھی اہلِ ملائیشیا کسی سے پیچھے نہیں بلکہ سوتی اور ریشمی کپڑے کی حرفت تو خاص مقبولیت رکھتی ہے اور اسے سرکاری سرپرستی بھی حاصل ہے بلکہ سلاطین و ملوک تو پرانے وقتوں میں ان امور میں خاص طور پر دلچسپی لیتے تھے۔

چاندی کی قلعی کاری، طلائی میناکاری اور سکوں پر نقاشی کا کام کرنے والے بھی اس ملک میں موجود ہیں۔ غرض اسلامی فنون کا کوئی شعبہ ایسا نہیں جس میں کام نہ ہوتا ہو۔

حضارۃ الاسلامیہ کے اثرات

اسلامی علوم و فنون کے بارے میں اس مختصر تعارف کے بعد ملایشیا میں حضارۃ الاسلامیہ کے اثرات کا عمومی جائزہ بے محل نہ ہوگا۔ اسلام جب سے پھیلا اور ملایشیا کے سرکاری دین کی حیثیت اختیار کر گیا تو اس کے تمدن اور رسوم و رواج میں دور رس تبدیلیاں آئیں۔ عقائد و اعمال بھی اسلام کی تعلیمات کے عین مطابق ڈھلے۔ جو بھی اسلام کے مطابق زندگی بسر کرنا چاہے گا تو اسے توحید، رسالت، آخرت پر ایمان کے بعد نماز، زکوٰۃ، روزہ، حج کو اپنی زندگی کا رہنما قرار دینا ہوگا بلکہ پوری اخلاقیات ہی اللہ و رسولؐ کے احکامات کے تحت منقلب ہو جاتی ہے۔ اسلام کو مان لینے کے بعد انفرادی اور اجتماعی، ہر معاملے میں صبغۃ اللہ کا پرتو نظر آنے لگتا ہے۔

جہاں تک ملایشیا کا تعلق ہے تو یہ سن ۱۹۵۷ء کے یوم آزادی کے بعد سے مسلسل اس کوشش میں ہے کہ عرب ممالک کے ساتھ اپنے تعلقات کو دینی پس منظر میں استوار کرے۔ ثقافتی، اقتصادی، ادبی اور معاشرتی تعلقات کے ضمن میں کام کرنے کے لیے کئی تنظیمیں اور انجمنیں کام کر رہی ہیں جن کا سب سے پہلا اثر حاجیوں کی تعداد پر پڑا ہے جو ۱۹۹۰ء میں ۳۰،۰۰۰ سے بڑھ گئی ہے جبکہ کل آبادی ۱۷ ملین پر مشتمل ہے جن میں ۵۵ فیصد مسلمان ہیں۔ اسی طرح ملائشی طلبا جو عرب ممالک کے مدارس اور جامعات میں تعلیم حاصل کر رہے ہیں، ان کی تعداد ۲،۵۰۰ تک پہنچ چکی ہے۔

عربی کلچر (الثقافۃ العربیہ)

اسلام کی اشاعت کے بعد اس ملک کی تہذیب کو نیا رُخ دینے والی سب سے مؤثر قوت عربی کلچر ہے جس میں شعر و ادب کو خاص دخل حاصل ہے۔ عرب ثقافت میں سب سے نمایاں چیز ان کی عصبیت ہے جسے منفی معنوں میں حسب نسب پر فخر کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے لیکن علم النسب قبیلوں اور افراد کی پہچان کے کام بھی آتا ہے۔ اس فن میں ابن الکلبی اور ابن حزم وغیرہ کی کتابیں خاص طور پر مشہور ہیں۔ البتہ ملادی تہذیب پر اس علم کے کوئی خاص اثرات نہیں۔ اس کے برعکس شعر و شاعری میں ملایشیا کے لوگ قدیم دور سے دلچسپی لے رہے ہیں۔ تاہم اس میں

عرب شعرا کی طرح مسجع مقفع انداز اختیار نہیں کرتے۔
شاید کچھ لوگوں کو یہ بات عجیب لگے کہ ملائشیا کے فن موسیقی اور آلات موسیقی پر عربی موسیقی اور اس کے آلات کے اثرات بہت گہرے ہیں۔ نیز رقص و سرود کے فن نے بھی کم اثر نہیں چھوڑا

ترجمہ و تالیف کی تحریک

علوم اسلامی، تفسیر، حدیث، فقہ سیر، مغازی اور علم التاریخ میں عربی میں ہونے والے کام کے ملاوی زبان میں تراجم نے اسلامی تہذیب کے اثر و نفوذ میں اہم کردار ادا کیا ہے بلکہ اس کام کو باقاعدہ ایک تحریک کی شکل دے کر وسیع بنیادوں پر کام ہوا جس نے فکر و عمل کو اسلامی رخ دینے میں بڑی معاونت کی۔

میں اس سلسلے میں قدرے تفصیل سے اپنے تاثرات پیش کروں گا۔

تفسیر میں سب سے پہلے الجلالین، بیضاوی اور حدیث میں ریاض الصالحین، سنن ابی داؤد اور التجرید الصریح (الزبیدی) کا ترجمہ ہوا۔ اس شعبے میں کام کرنے والوں میں پیش پیش شیخ داؤد فطانی، شیخ ادریس المرباوی، شیخ احمد نجر، شیخ داؤد باملبانج وغیرہ کے اسماء گرامی ہیں۔ اسی طرح عربی/ملاوی لغات میں سب سے مشہور القاموس المربوی ہے جس کے مؤلف شیخ ادریس المرباوی ہیں۔ نیز صحیح البخاری اور صحیح مسلم کا ترجمہ بھی مکمل ہو گیا ہے۔

اس کے علاوہ تاریخ اسلامی، فقہ و قانون پر کئی مشہور کتابوں کا ترجمہ ہوا۔ بہرحال تفسیر "فی ظلال القرآن" کا ملاوی زبان میں "فیضان الرحمٰن" کے نام سے ترجمہ ہوا۔ اسلامی مؤلفات جو انڈونیشیا میں طبع ہوتی ہیں، چاہے وہ انڈونیشی زبان ہی میں ہوں وہ ملائشیا کے بازاروں میں بافراط دیکھی جا سکتی ہیں۔ کیونکہ اکثر ملائشی باشندے یہ زبان جانتے ہیں۔ اس کے علاوہ سائنٹیفک علوم مثلاً جغرافیہ، کیمیا، طبیعیات، فلکیات، طب، ریاضی پر انگریزی میں لکھی جانے والی معیاری اور اعلیٰ کتابیں بھی ملاوی میں ترجمہ کر کے مدرسوں، یونیورسٹیوں اور لائبریریوں کو مہیا کی جاتی ہیں تاکہ طلبا اور علما ان سے حسب ضرورت استفادہ کر سکیں۔ چونکہ عربی زبان میں اس قبیل کی کتابیں ذرا کم دیکھنے میں آتی ہیں اس لیے انگریزی ہی سے براہ راست ان کا ملاوی میں ترجمہ کر لیا جاتا ہے۔

خوش آئند بات یہ ہے کہ آج کل ملائشیا میں حکومت کے کار پرداز، یونیورسٹیوں کے پروفیسر اور مختلف علمی و ثقافتی تنظیموں کے سرپرست ذاتی طور پر ترجمہ و تالیف کے کام میں دلچسپی لیتے ہیں

بلکہ اس کام کے سارے مراحل کی نگرانی کرتے ہیں حتیٰ کہ کتابیں پڑھنے والوں کی پہنچ تک پہنچوانے
کا اہتمام کرتے ہیں۔ اور صرف ملادی زبان ہی کے بارے میں یہ تردد نہیں ہوتا بلکہ کچھ اہم غیر ملکی زبانیں
جن میں چینی، انگریزی، عربی اور انڈونیشی خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ اہلِ ملائیشیا کی علمی، شعوری اور
دینی تعلیم و تربیت پر ان کی علمی خدمات کے بڑے گہرے اثرات مرتب ہوئے ہیں اسطرح انشاء اللہ جدید
ملائیشیا کی تہذیب و تمدن کی تعمیر و ترقی میں شاندار پیش رفت ہو گی۔ ایک اور فائدہ اس سے یہ
ہو گا کہ ہمارے عربوں اور غیر عرب مسلمانوں سے روابط میں بھی نمایاں اضافہ ہو گا۔

آخر میں، میں ایک بار پھر آپ سب لوگوں کا شکریہ ادا کرتا ہوں کہ آپ نے بڑے تحمل
سے میری خشک باتیں سنیں۔

والسلام علیکم

اقبال شناسی کی روایت اور فنون

ڈاکٹر سلیم اختر

فن ہو یا ذوقِ فن، ہمیشہ تشنۂ اظہار رہتا ہے اور "فنون" اس کے مرتبین کے ذوقِ فن کا اظہار ہے۔ ہمارے ذوقِ فن کو اصرار ہے کہ فن کار اگر حسن کار نہیں ہے تو فن کار نہیں ہے۔ پھر اگر فن کار اپنے ہاں کی فنی روایات سے کٹ کر فنی تخلیق کا دعوے کرتا ہے تو وہ جھوٹ بولتا ہے ساتھ ہی ہم تجربے کی اہمیت کے قائل ہیں مگر ہر تجربے کا ایک سلیقہ، ایک قرینہ ہوتا ہے اور اندھیرے میں تیر چلانے کو ہم تجربہ نہیں حماقت یا نرم سے نرم الفاظ میں "بچپنا" کہتے ہیں۔ ہم تدریج کے مؤید ہیں اس لیے کہ علم و فن کی پوری تاریخ میں زقند کا کہیں وجود ہی نہیں اور ہم غالب کو ولی کا اور اقبال کو غالب کا وارث قرار دیتے ہیں۔ ہم سمجھتے ہیں کہ اگر ولی اور اقبال کے درمیان غالب کا وجود نہ ہوتا تو اقبال اقبال نہ ہوتا۔ داغ کے متعدد شاگردوں میں ایک شاگرد ہوتا۔۔۔۔ اگر ادبی رسالے کے اجراء کی کوئی نہ کوئی وجہ ضرور ہونی چاہیئے تو "فنون" کے اجراء کی وجہ یہی سمجھ لیجئے کہ ہم آزادیٔ اظہار ــــ شائستہ آزادیٔ اظہار ــــ کو علم و فن کی بقا اور ارتقاء کے لیے ضروری سمجھتے ہیں۔

شائستہ آزادیٔ اظہار

یہ تھا وہ فنی نصب العین جس کا اپریل ۱۹۶۳ء کو "فنون" کے مرتبین (احمد ندیم قاسمی اور حبیب اشعر) نے "حرفِ اوّل" کی صورت میں اظہار کیا تھا۔ اور آج ربع صدی گزر جانے کے بعد بھی ان سطروں کی صداقت "فنون" میں مطبوعہ مقالات کے جذباتی کے برعکس عقلی استدلال اور تعلیقات کے مزاج سے آشکارہ ہے حتیٰ کہ مطبوعہ مواد کے بارے میں شائع کیے گئے مراسلات سے

بھی ـــــ جن کا عنوان ہی "اختلافات" ہے۔

احمد ندیم قاسمی اردو دنیا کی محترم شخصیت ہیں۔ نصف صدی سے زاید پر محیط تخلیقی زندگی میں انھوں نے جملہ اصناف ادب میں عہد ساز تخلیقات سے اپنی اہمیت تسلیم کرائی۔ اس پر مستزاد ان کا ترقی پسندانہ تصور ادب اور روشن خیالی پر مبنی نظریۂ حیات، اس لیے یہ ناممکن تھا کہ وہ جس مجلہ کی ادارت کرتے اسے حریت فکر پر مبنی تصور ادب سے پلنے بڑھنے نہ رکھتے۔ چنانچہ انھوں نے نامساعد حالات کے باوجود "فنون" کو تخلیقات کے ذریعے سے زندگی میں ترقی پسندانہ رجحانات کے فروغ کا سلسلہ جاری رکھا۔

ادبی پرچہ مدیر کی تخلیقی، علمی یا عملی شخصیت کی توسیع ہوتا ہے۔ چنانچہ ماضی یا حال کے اہم جرائد مدیر کی شخصیت کا آئینہ نظر آتے ہیں اور فنون بھی اس کلیہ سے مستثنیٰ نہیں

دورِ احتساب اور نامساعد حالات کے باوجود بھی احمد ندیم قاسمی نے سینئر و جونیئر اور معروف غیر معروف اہلِ قلم کی معیاری تخلیقات سے "فنون" کی پیشانی پر تحریر سلوگن کے مطابق اسے "معیاری علم و فن کی تخلیقی رفتار کا پیمانہ" بنائے رکھا ـــــ اور یہ بہت بڑی بات ہے۔ بالخصوص اس دور میں جہاں غیر معیاری تحریر شائع نہ کرنے کے جرم قبیح میں عمر بھر دشمنی کے کانٹے ملتے ہیں، ایسے میں اگر احمد ندیم قاسمی یہ دعویٰ کرتے ہیں تو اسے جھٹلایا نہیں جا سکتا:

"ہمارا مقصد فنون بیچنا کبھی نہیں رہا ہمارا مقصد تو پاکستانی شاعری، پاکستانی ادب، پاکستانی موسیقی، پاکستانی مصوری الغرض تمام پاکستانی فنون کو عام کرنا ہے"

(شمارہ ۱، اپریل مئی ۷۶ ۱۹ء)

ـــــ اور احمد ندیم قاسمی کے اس دعوے کی گواہی فنون کے ہزاروں صفحات سے مل جاتی ہے

بلاشبہ احمد ندیم قاسمی ترقی پسند ہیں مگر ایسے انتہا پسند ترقی پسند بھی نہیں جو عقاید میں بے لچک تصورات میں تکفیر کی لکیر اور نظریات میں متشددانہ رویہ کا شکار ہوتے ہیں۔ اس لیے وہ "دوسرے کی بات سننے کو بھی تیار رہتے ہیں جس کا اندازہ "فنون" میں مطبوعہ بعض ایسی تحریروں سے بھی لگایا جا سکتا ہے جنھیں اختلافی نوٹ کے ساتھ شائع کیا گیا اور پھر ردِ عمل میں قارئین کی آرا اور ناقدین کے مضامین بھی شائع کیے گئے۔ احمد ندیم قاسمی نے (شمارہ ۱، اپریل مئی ۱۹۷۶ء) کے حرفِ اول میں اپنے موقف کو ان الفاظ میں بیان کیا تھا:

"اگرچہ "فنون" ادب کی ترقی پسند تحریک کی پیداوار رہے مگر اس کی ترقی پسندی آہنی کٹر

نہیں ہے کہ وہ نظریاتی بحث و تجسس سے خطرے میں پڑ جائے۔ یہی وجہ ہے کہ "فنون" نے اہلِ ادب کو ہمیشہ ایک ایسا فورم مہیا کیا ہے جہاں اگر داخلہ بند ہے تو صرف مبہم، بے معنی اور "اینٹی ادب" لکھنے والے ادیبوں کا داخلہ بند ہے۔"

احمد ندیم قاسمی کا مسئلہ یہ ہے کہ وہ طبعاً میانہ روی کے قائل ہیں اس سے عدل پسندی پر مبنی اُن کی اعتدال پسندی بالعموم 'تو بر من بلا شدی' والی صورتِ حال پیدا کر دیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اُن کے بعض سابق احباب اب انھیں ترقی پسند تسلیم نہیں کرتے بلکہ ان کی نظروں میں قاسمی صاحب کا سب سے بڑا جرم وطن سے محبت ہے۔ ادھر قاسمی صاحب ترقی پسندی کو وطن دشمنی کے مترادف نہیں گردانتے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی تخلیقی شخصیت میں ترقی پسندی اور وطن دوستی کی "مساوات" کا خوب صورت امتزاج ملتا ہے۔ انھوں نے ہمیشہ خود کو پہلے پاکستانی جانا اور پھر کچھ اور...... اسی لیے "فنون" کے مندرجات کے ذریعے سے ارضِ وطن سے محبت کے ساتھ ساتھ پاکستان کا تخلیقی ورثہ بھی اجاگر کرنے کی کوشش کی۔ یہ امر بھی معنی خیز ہے کہ "فنون" کے پہلے شمارے کا پہلا مقالہ "خدا" تھا جسے سید ابوالخیر مودودی نے قلم بند کیا تھا۔ "فنون" میں مذہب، اسلامی مابعد الطبیعیات، فنونِ لطیفہ، لوک ورثہ، عربی فارسی زبانوں اور دیگر اسلامی ملکوں کی تخلیقات کے تراجم، ارضِ وطن کی محبت اور اپنی تہذیب و ثقافت کے متنوع پہلوؤں کو روشنی میں لانے والے مقالات اور تخلیقات کو بطورِ خاص شائع کیا جاتا رہا ہے۔ یہی نہیں بلکہ پاکستان اور پاکستانیات کو اجاگر کرنے کے لیے "احوالِ وطن" کی صورت میں خصوصی گوشہ وقف کیا جاتا ہے ۱۹۶۵ء اور ۱۹۷۱ء کی جنگوں کے حوالے سے جو ادب معرضِ وجود میں آیا اس کی بعض اہم ترین تخلیقات "فنون" ہی میں طبع ہوئی تھیں۔ الغرض احمد ندیم قاسمی نے "فنون" کو پاکستان، پاکستانیات، پاکستانی ادب، اور پاکستانی تخلیق کاروں کے لیے وقف کر رکھا ہے۔ اگر یہ جرم ہے کہ تو پھر مدیرِ "فنون" ان الفاظ میں اعترافِ جرم کرتے ہیں:

> "فنون" نے پاکستانی ادب کو واضح خدوخال مہیا کرنے کے لیے بھی بڑی استقامت سے جدوجہد کی ہے۔ ہمارے دل میں ہندوستان کے اردو ادیبوں کی بڑی عزت ہے اگر ہمیں ان کی کوئی ایسی نئی تخلیق مل جائے جس کا مجموعی تاثر پاکستانیت کے خلاف نہ جاتا ہو تو اسے فخر کے ساتھ "فنون" میں درج کریں گے مگر ہم ہندوستانی دوستوں کی کسی ایسی تحریر کو اشاعت کی اجازت نہیں دے سکتے جو محبت کے پردے

میں ہمارے اس وجود کو بے معنی قرار دے رہی ہو جو تاریخ کی حقیقت اور ہماری جدوجہد کی معراج ہے، یہی وجہ ہے کہ ہم نے پاکستانی ادیبوں اور شاعروں کو "فنون" کے صفحات میں اس جذبے کے ساتھ جگہ دی ہے کہ اردو ادب کی حیثیت اپنی جگہ، مگر ایک چیز پاکستانی ادب نام کی بھی ہوتی ہے اور پاکستانی ادب بنیادی طور پر سرزمینِ پاکستان اور اہلِ پاکستان سے انسپریشن حاصل کرتا ہے۔ ادب اپنے اثر اور اپیل کے لحاظ سے یقیناً بے حدود ہوتا ہے مگر ہر ادب کی ایک پہچان ہوتی ہے اور اس سرزمین میں تخلیق ہونے والے ادب کی پہچان یہ ہونی چاہیے کہ وہ اصلاً پاکستانی ہو"

(حرفِ اوّل: شمارہ ا، اپریل مئی ۱۹۶۳ء)

جہاں تک علامہ اقبال کی تخلیقی شخصیت کی تفہیم، ان کے فکر و فن کے فروغ اور اقبالیات سے وابستہ فکر انگیز تخلیقات کا تعلق ہے تو اس ضمن میں بھی "فنون" قیمتی اثاثہ کا مخزن نظر آتا ہے، یہی نہیں بلکہ ایسے شمارے بھی ملیں گے جن میں اقبالیات کے لیے خصوصی گوشے مقرر کیے گئے مثلاً جولائی اگست ۱۹۶۶ء، اپریل مئی ۱۹۷۳ء، جون جولائی ۱۹۷۴ء اور اگست ستمبر ۱۹۸۳ء کے شمارے ان کے علاوہ سالِ اقبال میں ترتیب کیا گیا "اقبال نمبر" (دسمبر ۱۹۷۷ء) جداگانہ خوشبو کا حامل ہے "فنون" کی اشاعت کو ایک سال ہوا تھا کہ شمارہ ۵ (اپریل مئی ۱۹۶۴ء) میں علامہ اقبال پر سب سے پہلے دو مقالات شائع کیے گئے تھے ـــــ پروفیسر طاہر فاروقی کا "اقبال اپنے خطوط کے آئینے میں" اور محمد یوسف خان کا "اقبال اور ہماری نشاۃِ ثانیہ کی تہذیبی روایت" اس پرچہ سے لے کر تازہ ترین "فنون" (نومبر دسمبر ۱۹۸۹ء) تک جس میں شریف کنجاہی کا مقالہ "گلشنِ راز (قدیم و جدید) پر ایک نظر" شامل ہے ـــــ ان تیئس برسوں میں اقبالیات کے فروغ کے لیے "فنون" کی گرانبار خدمات کا اعتراف ہر سطح پر کیا جا چکا ہے

مدیر "فنون" نے پہلے اداریہ میں جس "شائستہ آزادیٔ اظہار" پر زور دیا تھا، دیگر امور کے ساتھ ساتھ اس کا عملی مظاہرہ اقبالیات کے ضمن میں بھی نظر آتا ہے۔ علامہ اقبال کے حوالے سے "فنون" میں دو زبردست بحثیں چھڑیں۔ پہلی علی عباس جلالپوری کی کتاب "اقبال کا علم الکلام" کے باعث تھی۔ اس پر پہلا مقالہ محمد کاظم نے "اقبال کا علم الکلام ــــ ایک جائزہ" (شمارہ: جنوری فروری ۱۹۷۳ء) قلم بند کیا۔ ان کے بعد بشیر احمد ڈار نے "اقبال کا علم الکلام ــــ ایک تجزیہ" کی صورت میں ایک سلسلۂ مضامین شروع کیا جس کا جواب اسی شمارہ میں علی عباس

جلال پوری نے "تنقیحات و تصریحات" کے عنوان سے اپنے مضمون میں دیا۔ بحث کا آغاز شمارہ جولائی اگست ۱۹۷۳ء سے ہوا اور یہ ۵ اقساط پر مشتمل تھی۔ ملک کے مقتدر اقبال شناسوں نے اس بحث میں دلچسپی ظاہر کی۔ دوسری بحث ممتاز احمد کے مقالے "اقبال کا اصل کارنامہ" (شمارہ ۸ مئی جون ۱۹۶۷ء) سے چھڑی۔ اس میں ابوشہاب رفیع اللہ، ریاض صدیقی (شمارہ ۹) حفیظ الدین صدیقی، وارث میر اور شمیم احمد (شمارہ ۱۰) نے حصہ لیا۔

غیر جذباتی استدلال علمی مباحث کو اساس ہونا چاہیئے اور "فنون" ہمیشہ سے اس کا داعی رہا ہے۔ اس امر کے باوجود کہ مدیر "فنون" کی وجہ سے احمد ندیم قاسمی کو کئی "دوست" گنوانے پڑے۔

احمد ندیم قاسمی نے "فنون" میں مطبوعہ مقالات/تخلیقات کی مانند اقبالیات کے ضمن میں بھی بیوست پر تازہ نگاہی کو ترجیح دی اور سطحیت کی بجائے فکری گہرائی پر زور دیا۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ اقبال کی شخصیت اور فکر و نظر کے بارے میں بعض اہم مقالات "فنون" ہی میں طبع ہوئے جس کا اندازہ "کتابیات" سے لگایا جا سکتا ہے۔ اس "کتابیات" سے جہاں اقبال شناسی کی روایت میں "فنون" کی عطا کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے وہاں یہ علامہ اقبال پر کام کرنے والے ناقدین اور محققین کے لیے بھی باعثِ افادہ ہے۔

"کتابیات"

آغا سہیل — "اقبال اور جمالیات"۔ از نصیر احمد ناصر (تبصرہ) شمارہ ۷، دسمبر ۱۹۶۶ء

ابوبکر صدیقی — "علامہ اقبال کا معاشی تصور" اقبال نمبر ۱۹۷۷ء

ابوشہاب رفیع اللہ — "اقبال کا اصل کارنامہ" شمارہ ۱، نومبر دسمبر ۱۹۶۷ء

امجد اسلام امجد — "راوی" (گورنمنٹ کالج لاہور) سالنامہ اور اقبال نمبر (تبصرہ) شمارہ ۴۔ فروری ۱۹۷۰ء

"نئے پرانے (۲) علامہ اقبال"۔ اقبال نمبر ۱۹۷۷ء

"اقبال اور تصورِ انقلاب"۔ شمارہ ۳۔۴ اگست ستمبر ۱۹۷۲ء

"شعریاتِ اقبال" از تبسم کاشمیری (تبصرہ) نمبر ۱۹۸۱ء (دہلی)

احمد ندیم قاسمی — "پورا اقبال" (اداریہ) اقبال نمبر شمارہ ۷، دسمبر ۱۹۷۷ء

"اقبال کی شخصیت اور شاعری" از پروفیسر حمید احمد خان (تبصرہ) شمارہ ۵۔۶، اپریل مئی ۱۹۷۵ء

"اقبال اور بعض دوسرے شاعر" از خواجہ منظور حسین۔ (تبصرہ) شمارہ ۱۰، اکتوبر نومبر ۱۹۷۸ء

احمد نواز ملک — "ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر" کا انگریزی متن" اقبال نمبر ۱۹۷۷ء

اختر جمال — "اقبال اور بھوپال"۔ شمارہ ۱، ۲۔ مئی جون ۱۹۷۰ء

ارشد میر — "نقش نذر محمد بی۔ اے۔ اقبال کے ایک قریبی دوست" اقبال نمبر ۱۹۷۷ء

اقبال، علامہ / محمد عبداللہ قریشی — "لسان العصر" اکبر کے کلام میں ہیگل کا رنگ" اقبال نمبر ۱۹۷۷ء

اقبال، علامہ / ابوبکر صدیقی — "افغانستانِ جدید" اقبال نمبر ۱۹۷۷ء

اقبال، علامہ — تحریر کا عکس۔ شمارہ ۵۔۶۔ جولائی اگست ۱۹۶۶ء

انور محمود خالد — "شکوہ کا فکری اور فنی تجزیہ" شمارہ ۹ اگست ۱۹۷۸

بشیر احمد ڈار
"اقبال اور وحدت الوجود" اقبال نمبر ۱۹۷۷ء
۱۔ "اقبال کا علم الکلام — ایک تجزیہ" شمارہ ۳۔ ۲ جولائی اگست ۱۹۷۳ء —— ۲۔ شمارہ ۵۔ ۴ ستمبر اکتوبر ۱۹۷۳ء —— ۳۔ شمارہ ۳۔ ۲ جنوری فروری ۱۹۷۴ء —— ۴۔ شمارہ ۲۔ ۱ جون جولائی ۱۹۷۴ء —— ۵۔ شمارہ ۱ دسمبر ۱۹۷۴ء

ٹائمز لندن/ادارہ فنون
"جاوید نامہ" از علامہ اقبال ترجمہ از اے جے آربری۔ شمارہ ۸، مئی جون ۱۹۶۷ء

جمیلہ شاہین
"عورت — اقبال کی کمزوری"۔ شمارہ ۵۔ ۶ جولائی اگست ۱۹۶۶ء

حسن مثنیٰ ندوی
"اقبال اور شاہ سلیمان پھلواری" شمارہ ۱۹ اگست ستمبر ۱۹۸۳ء

خالد احمد
"بین السطور: یزداں بکمند آور" اقبال نمبر ۱۹۷۷ء

ریاض صدیقی
"اقبال سب کے لیے" از ڈاکٹر فرمان فتحپوری (تبصرہ) شمارہ ۱۶، جون جولائی ۱۹۸۱ء
"اقبال کی انقلابیت" اقبال نمبر ۱۹۷۷ء
"اقبال کا اصل کارنامہ" شمارہ ۱، نومبر دسمبر ۱۹۶۷ء

سلیم احمد
"اقبال، اقبالیات اور ہم" شمارہ ۴، اگست ستمبر ۱۹۷۶ء

سلیم اختر، ڈاکٹر
"کیا اقبال نرگسی تھے؟" اقبال نمبر ۱۹۷۷ء

سعید احمد اکبر آبادی
"مکاتیب اقبال بنام گرامی" مرتب محمد عبداللہ قریشی (تبصرہ) شمارہ ۱، نومبر ۱۹۷۰ء

سعید اختر درانی، ڈاکٹر
"اقبال کے استاد مشفق سر طامس آرنلڈ" اقبال نمبر ۱۹۷۷ء

شریف کنجاہی
"گلشن راز (قدیم و جدید) پر ایک نظر" شمارہ ۲۶ نومبر دسمبر ۱۹۸۷ء
"بانگ درا کی ابتدائی نظمیں" اقبال نمبر ۱۹۷۷ء
"روح مکاتیب اقبال" از محمد عبداللہ قریشی (تبصرہ) شمارہ ۱۱۔

مارچ اپریل ۱۹۷۹ء

تسنیم احمد — "اقبال کا اصل کارنامہ" شمارہ ۱۰ جنوری فروری ۱۹۶۸ء

صابری تبریزی، پروفیسر مظفر علی سید — "آج کی دنیا سے اقبال کا ارتباط" شمارہ ۱۷ فروری مارچ ۱۹۸۳ء

صدیق جاوید — "اقبال اور تنقیدی مفروضے" شمارہ ۱۱ مارچ اپریل ۱۹۷۹ء

صفی الدین صدیقی — "اقبال کا اصل کارنامہ" شمارہ ۱۰ جنوری فروری ۱۹۶۸ء

طاہر فاروقی، پروفیسر — "اقبال اپنے خطوط کے آئینے میں" شمارہ ۵ اپریل مئی ۱۹۶۴ء

"اقبال کا تصورِ مردِ مومن" شمارہ ۵-۶ جولائی اگست ۱۹۶۶ء

ظفر منصور — "اقبال دیاں لمیاں نظاں" از خلیل آتش (تبصرہ) شمارہ ۱۰ اکتوبر نومبر ۱۹۷۸ء

عاصی کرنالی — "اقبال اور نئے انسان کی تلاش" اقبال نمبر ۱۹۷۷ء

عبدالحمید یزدانی، ڈاکٹر خواجہ — "اقبال ممدوحِ عالم (ایک جائزہ)" شمارہ ۱۲ جنوری فروری ۱۹۸۰ء

"حیاتِ اقبال کی گمشدہ کڑیاں" از محمد عبداللہ قریشی (تبصرہ) شمارہ ۱۹ اگست ستمبر ۱۹۸۳ء

عبداللہ، ڈاکٹر سید — "ہائیڈگر کا آتھینٹک مرد اور اقبال کا مردِ مومن" شمارہ ۱۹ اگست ستمبر ۱۹۸۳ء

"اقبال اور آہنگِ عرب" اقبال نمبر ۱۹۷۷ء

"کیا اقبال وجودی تھے؟" شمارہ ۵-۶ جولائی اگست ۱۹۶۶ء

"کچھ تمثیل کے بارے میں (بحوالہ فکرِ اقبال)" شمارہ ۹، اگست ۱۹۷۸ء

عطاء الحق قاسمی — "مجھ کو بھی شرمسار کر" (طنزیہ) اقبال نمبر ۱۹۷۷ء

علی عباس جلالپوری، سید — "تنقیحات و تفسیر بحثات"

۱۔ شمارہ ۳-۲ جولائی اگست ۱۹۷۳ء — ۲۔ شمارہ ۵-۴ ستمبر اکتوبر ۱۹۷۳ء — ۳۔ شمارہ ۳-۲ جنوری فروری ۱۹۷۴ء — ۴۔ شمارہ ۲-۱ جون جولائی ۱۹۷۴ء — ۵۔ شمارہ

دسمبر ۱۹۷۴ء

فتح محمد ملک
"مسجدِ قرطبہ۔ ایک سلسلۂ خیال کے تعاقب میں" شمارہ ۱۷ فروری مارچ ۱۹۸۲ء
"اقبال کی غزل" جدید غزل نمبر۔ شمارہ ۱۴ ، ۱۳ جنوری ۱۹۶۹ء
"اقبال اور بھوپال" از صبا لکھنوی (تبصرہ) شمارہ ۵-۴ ستمبر اکتوبر ۱۹۷۳ء
"اقبال اور ہماری ادبی تشکیلِ نو" شمارہ ۲۲ مئی جون ۱۹۸۵ء

کریم بخش خالد / رحمت فرخ آبادی
"سندھ میں اقبال کی مقبولیت" اقبال نمبر ۱۹۷۷ء

کلب علی خان فائق
"کچھ علامہ اقبال کی ولادت اور حالات کے بارے میں" اقبال نمبر ۱۹۷۷ء

کنیز فاطمہ یوسف، ڈاکٹر
"اقبال کے انگریزی خطبات" شمارہ ۱۱ ستمبر اکتوبر ۱۹۷۰ء

محمد ارشاد
"شریعتِ سخن کا مجددِ الفِ ثانی" شمارہ ۱۶ جون جولائی ۱۹۸۱ء

محمد ریاض، ڈاکٹر
"کلامِ اقبال کی چند اردو تراکیب" اقبال نمبر ۱۹۷۷ء

محمد شمس الدین صدیقی، ڈاکٹر
"اقبال کی روحانی مادیت" اقبال نمبر ۱۹۷۷ء

محمد صدیق
"علامہ اقبال اور سردار امراؤ سنگھ شیرگل مجیٹھیا" شمارہ ۱۲ ستمبر اکتوبر ۱۹۷۹ء

محمد عبداللہ قریشی
"اقبال کے چند غیر مدون اور غیر مطبوعہ خطوط" اقبال نمبر ۷۷
"داغ اور امیر اقبال کی نظر میں" شمارہ ۵، ۶ اپریل مئی ۱۹۷۴ء
"عزیز لکھنوی۔ اقبال کی نظر میں" شمارہ ۱، ۲ جون جولائی ۱۹۷۴ء
"مکاتیبِ اقبال" شمارہ ۵، ۶ اپریل مئی ۱۹۷۳ء
"فکرِ اقبال کا تعارف" ترجمہ از ڈاکٹر سلیم اختر

محمد عثمان، پروفیسر
"اقبال کا محاسبہ۔ ایک مکالمہ" شمارہ ۱۶ جون جولائی ۱۹۸۱ء (شرکاء: مولانا عبدالودود، سلیم انور سلیم، سید تقی عظیم آبادی)
"علم اور روحانی واردات" (علامہ اقبال کے پہلے انگریزی

مصنف	مضمون
	خطبہ کا مطالعہ) شمارہ ا، دسمبر ۱۹۷۳ء
	"علامہ اقبال کا تیسرا خطبہ" شمارہ ۱، ۲ جون جولائی ۱۹۷۴ء
محمد علی صدیقی	"غالب اور اقبال ـــ ایک تقابلی مطالعہ" شمارہ ۳، ۴ ـ اگست ستمبر ۱۹۷۲ء
محمد کاظم	"اقبال کا علم الکلام ـــ ایک جائزہ" شمارہ ۲، ۳ جنوری فروری ۱۹۷۳ء
محمد محیط طباطبائی، استاد/ ڈاکٹر محمد ریاض	"ترجمانِ حقیقت فارسی شاعر، علامہ محمد اقبال" اقبال نمبر ۱۹۷۷ء
محمد یوسف خان	"اقبال اور ہماری نشاۃ الثانیہ کی تہذیبی روایت" شمارہ ۵ اپریل مئی ۱۹۶۴ء
مختار احمد	"اقبال کا اصل کارنامہ" شمارہ ۸ مئی جون ۱۹۶۷ء (شمارہ ا، نومبر دسمبر ۱۹۶۷ء میں اس مقالہ کے جواب میں ابو شہاب رفیع اللہ اور ریاض صدیقی کے مضامین چھپے) (شمارہ ۱۰، جنوری فروری ۱۹۶۸ء میں صفی الدین صدیقی، وارث میر اور شمیم احمد کے مضامین چھپے)
میرزا ادیب	"راوی" (گورنمنٹ کالج لاہور) صد سالہ اقبال نمبر (تبصرہ) شمارہ ۵-۶، اپریل مئی ۱۹۷۵ء
نسیم نیشوفوز	"اقبال اور جدید نفسیات" اقبال نمبر ۱۹۷۷ء
وارث میر	"اقبال کا اصل کارنامہ" شمارہ ۱، جنوری فروری ۱۹۶۸ء
وحید قریشی، ڈاکٹر	"روزگارِ فقیر" از فقیر وحید الدین (تبصرہ) شمارہ ۲، اکتوبر ۱۹۶۵ء
وقار عظیم، سید	"عشرتِ پرویز اور غمِ فرہاد" شمارہ ۵-۶، جولائی اگست ۱۹۶۶ء
ہربرٹ ریڈ/ ڈاکٹر سلیم اختر	"عظمتِ اقبال" اقبال نمبر ۱۹۷۷ء
یوسف حسن	"خطبۂ اقبال کے چند پہلو" شمارہ ا، جولائی ۱۹۷۹ء
؟	"اقبال کے چند نایاب خطوط بنام مولانا گرامی و بیگم گرامی" مئی ۱۹۷۱ء (دہلی)

اسلامی تہذیب کے فروغ میں اردو زبان کا حصہ

ڈاکٹر جاوید اقبال

اسلامی تہذیب کے فروغ میں عربی اور فارسی کے بعد سب سے اہم، موثر اور نمایاں کردار اردو زبان کا رہا ہے بلکہ اردو تو وہ زبان ہے جو اسلامی تہذیب کے فروغ کے نتیجے میں ہی معرض وجود میں آئی، اردو زبان نے اسلامی تہذیب ہی کے گھر جنم لیا اور اسی کی گود میں پروان چڑھی۔ چنانچہ اردو زبان دنیا کی واحد زبان ہے جس کو اسلامی تہذیب نے جنم دیا اردو زبان عربی، فارسی، ترکی اور برصغیر کی زبانوں برج بھاشا اور سنسکرت کے باہمی اختلاط کا نتیجہ ہے۔ دوسرے الفاظ میں عربی اور عجمی تہذیب نے جب ہندی تمدن کے ساتھ معانقہ کیا تو اردو زبان پیدا ہوئی، اردو زبان ہندو مسلم ثقافت کا نکتۂ عروج اور نکتۂ اتصال ہے۔ چونکہ عربی اور فارسی کے اندر پروان چڑھنے والے اسلامی علوم، تفاسیر، فقہ، حدیث، تاریخ اور عمرانیات وغیرہ تیزی کے ساتھ اردو میں منتقل ہوئے لہذا برصغیر کے مسلمانوں کے لیے اسلامی علوم و فنون جاننے اور سیکھنے کا بھی معتبر ترین ذریعہ اردو ہی ہے لہذا اسلامی تہذیب کے فروغ اور برصغیر کے مسلمانوں میں اسلامی علوم کے احیا کا ذریعہ اردو کے سوا اور کوئی زبان نہ بن سکی۔ گرچہ برصغیر کی دیگر زبانوں میں بھی اسلامی تہذیب و تمدن کے گہرے نقوش موجود ہیں۔

برصغیر پاک و ہند میں اسلام کا ورود مسعود ساتویں صدی عیسوی میں ہوا، جب ممتاز مسلمان فاتح محمد بن قاسم نے سندھ کے علاقے کو اسلامی مملکت میں شامل کر لیا عربوں کی اس فتح کے سبب سندھی زبان و ادب پر اسلامی تصورات اور عربی زبان و ادب

کے گہرے اثرات ہوئے لیکن اس کے نتیجے میں وہاں کوئی نئی زبان یا اردو جنم نہ لے سکی۔ تاہم عربوں کی اس فتح کے سبب سندھ دارالسلام کہلایا مگر باقی ماندہ برصغیر کے حصوں پر ان اسلامی نظریات کا کوئی واضح اثر نہ ہوا۔ بہرحال جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے ساتویں صدی عیسوی میں اردو زبان کا نام و نشان تک نہ تھا۔ اردو زبان برصغیر ہند میں چار سو سال بعد اسلام کے نتیجے میں وجود میں آئی۔

اردو زبان کے پیدا ہونے اور اس کے فروغ حاصل کرنے میں سب سے اہم کردار اسلامی افواج کا ہے۔ اس وقت کے اسلامی لشکر میں عربوں کی نسبت تعداد کے اعتبار سے ترک، افغان اور ایرانی کہیں زیادہ تھے بالخصوص گیارہویں اور بارہویں صدیوں میں افواج اسلام کی قیادت ترکوں اور افغانوں کے ہاتھوں میں رہی۔ سلطان محمود غزنوی کے فرزند نے لاہور کو غزنوی مملکت کا دارالسلطنت بنایا۔ انہی گیارہویں اور بارہویں صدیوں میں سلطان قطب الدین ایبک کے دہلی میں سلطان الہند بننے تک لشکر اسلام کو لاہور اور دہلی کے علاقوں میں وہاں کی موجود قوموں سے روزمرہ کی زندگی میں گفت و شنید کرنی پڑتی تھی۔ افواج اسلام میں زیادہ تر ترک، افغان اور ایرانی تھے اور وہ ترکی اور فارسی زبانیں بولتے تھے۔ اس عہد کی ترکی اور فارسی میں اسلام سے وابستگی کے سبب عربی زبان کا بھی کافی اثر تھا مگر لاہور اور دہلی کے علاقوں میں جو لوگ آباد تھے ان کی زبان یا تو پرانی پنجابی تھی یا بھاشا اور ہندی۔ جب افواج اسلام کو ان لوگوں سے روزمرہ زندگی کے سلسلے میں بات چیت کرنے کی ضرورت پڑی تو ترکی، فارسی، عربی، پنجابی، بھاشا اور ہندی کے میل ملاپ اور ان زبانوں کے الفاظ کے امتزاج سے رفتہ رفتہ ایک نئی زبان وجود میں آئی جسے ابتدا میں "زبان اردوئے معلیٰ" کا نام دیا گیا۔ اس ترکیب میں جیسے کہ ظاہر ہے زبان فارسی کا لفظ ہے اردو ترکی کا لفظ ہے اور معلیٰ عربی کا لفظ ہے۔ رفتہ رفتہ "زبان" اور "معلیٰ" جو اردو کے اس نام کے سابقے اور لاحقے تھے معدوم ہو گئے اور اردو ہی کو بطور زبان قبولیت عامہ حاصل ہو گئی۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو اردو زبان کے وجود میں آنے کا سہرا برصغیر میں اسلام کے ورود کے سر ہے یعنی یہ زبان اسلام ہی کے سبب عالم وجود میں آئی سو یہ دنیا بھر میں پہلی ایسی نئی زبان ہے جس کو اسلام نے جنم دیا۔

اردو زبان اپنی تاریخ کے نو صد سالہ دور میں مختلف ارتقائی مراحل سے گزری ایک

مرحلے پر اس نے ریختہ اور ریختی کی شکل اختیار کی۔ ریختہ اور ریختی کا امتیاز برصغیر کے معاشرے میں عورتوں اور مردوں کی علیحدگی کی علامت تھی۔ بہر حال یہ تفریق رفتہ رفتہ مٹ گئی اور اردو زبان صوفیائے کرام کے زیر اثر رشد و ہدایت کا ذریعہ بن گئی۔ برصغیر کے بیشتر مسلمان ہندوؤں سے مسلمان ہوئے ہیں اور یہ سب صوفیائے کرام کے کردار کا اثر تھا۔ مختلف سلسلہ ہائے صوفیائے کرام نے اپنے خیالات کی تشہیر کے لیے اردو زبان ہی کو ذریعے کے طور پر استعمال کیا۔ پس اردو شاعری اور نثر تصوّف کے رنگ میں رنگی گئی ہے۔ ان میں خصوصی طور پر نعت اور حمد نے قوالی کی صورت اختیار کی۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو اردو ادب میں تصوّف کے زیر اثر عشق رسولؐ کے کئی مظاہر پیدا ہوتے ہیں۔ یہ وہ ادوار ہیں جن میں برصغیر میں ہندو جوق در جوق اسلام میں داخل ہوتے اور مذہب اسلام اختیار کیا۔

سترھویں، اٹھارویں اور انیسویں صدیوں میں بہت سے ایسے جید علما برصغیر میں پیدا ہوئے جنھوں نے نہ صرف قرآن مجید کے تراجم اردو زبان میں پیدا کیے بلکہ تفسیر، حدیث، اور فقہ کے اردو تراجم سے برصغیر کے مسلمانوں میں ایک مخصوص اسلامی عصبیت پیدا کر دی۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو اردو زبان کو نہ صرف اسلام نے پیدا کیا بلکہ اردو زبان ہی کے ذریعے کروڑوں کی تعداد میں ہندو لوگ برصغیر میں حلقہ بگوش اسلام ہوئے مزید براں قرآن و حدیث اور فقہ کے تراجم اور دینی علوم پر مباحث کے سلسلے میں ایک بہت وسیع اور قابل قدر علمی اور دینی ادب کا ذخیرہ تیار ہو گیا۔ بعض اعتبار سے یہ اتنا وقیع اور بلند پایہ ہے کہ عرب علماء نے بھی اس کی بے ساختہ تحسین کی اور بعض کتب کے عربی میں تراجم کرائے۔

اردو زبان کی اسلامی تہذیب کے فروغ کے سلسلہ میں سب سے نمایاں خدمت یہ ہے کہ اسلام کے متعلق برصغیر میں جو جدید افکار وجود میں آتے اس کا وسیلہ اظہار بھی اردو زبان ہی بنی۔ یہاں میں یہ واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ انیسویں اور بیسویں صدی میں مغربی نظریات کے زیر اثر عجیب و غریب صورت پیدا ہو گئی۔ وطنی نیشنلزم، کانسٹی ٹیوشنلزم (آئین کی عملداری) جمہوریت وغیرہ یہ سب نئے نظریات تھے جنھوں ہندوؤں نے تو من و عن قبول کر لیا لیکن مسلمانان برصغیر کی اکثریت انھیں اپنی اصلی حالتوں میں قبول کرنے پر تیار نہ

ہوئی۔ لہذا ان نظریات کے زیر اثر اسلام کے متعلق تین مختلف قسم کے فکری رویّے پیدا ہوئے۔ ایک رویّہ تو روایتی تھا، دوسرا اصلاحی اور تیسرا عوامی، ان پڑھ عوام کا تو عقیدہ اسلامی تصوف کے زیر اثر پیروں، فقیروں کی پیروی تھا یہ وہ بڑا طبقہ ہے جس کا ملّا اور سیاست دان نے استحصال کیا بلکہ خوب خوب استحصال کیا۔ جہاں تک روایتی رویّے کا تعلق ہے ان کی جنگ اصلاحی نکتۂ نظر رکھنے والوں سے شدید تر ہوگئی۔ جو اب تک جاری ہے۔ جہاں تک اصلاحی رویّے کا تعلق ہے اس رویّے کے افکار کی تشہیر کا ذریعہ بھی اردو زبان بنی۔ اس رویّے کے علمبرداروں کا سلسلہ سرسید احمد خان، مولانا شبلی، مولانا الطاف حسین حالی اور اکبر الہ آبادی وغیرہ سے لے کر علامہ اقبال تک چلا آتا ہے۔ ان شخصیات کی اردو تحریروں کے سبب مسلمانانِ ہند کی اکثریت نے تین نئے نظریات پیش کیے۔ یعنی دو قومی نظریہ، مسلم قومیت کا تصور اور اسلام کی جغرافیائی شناخت کے لیے خطۂ زمین کا مطالبہ۔ یہ تینوں اجتہادی افکار اسلام کے متعلق اصلاحی انداز فکر رکھنے والوں ہی نے پیش کیے اور ایک اعتبار سے ان افکار نے اجماع کی صورت اختیار کر لی۔ غور طلب بات یہ ہے کہ ان تینوں اجتہادی افکار کے سبب تحریکِ پاکستان چلی اور بالآخر قائد اعظم محمد علی جناح کی قیادت میں ایک علیحدہ اسلامی مملکت پاکستان کی صورت میں قائم ہوئی۔ تحریکِ پاکستان کا ایک سبب ہندوؤں کی اردو زبان کے خلاف منافرت تھی کیونکہ اردو زبان نے بطور یہ اسلام کی علامت کی حیثیت اختیار کر لی تھی۔ ابھی تحریک پاکستان نہیں چلی تھی کہ انھوں نے مطالبہ کیا ہندی کو بطور سرکاری زبان برصغیر میں رائج کیا جائے۔ اس مطالبے کی مسلمانوں نے مخالفت کی چونکہ وہ اردو ہی کو سرکاری زبان کے طور پر رائج دیکھنا چاہتے تھے پس ظاہر ہے کہ دو قومی نظریے کی تشکیل میں اردو ہندی تنازعے نے مرکزی کردار ادا کیا۔ بعد ازاں مسلم قومیت کے زیر اثر اردو نے برصغیر میں مسلمانوں کی زبان کے طور پر شناخت حاصل کر لی اور جب اسلام کی جغرافیائی شناخت پاکستان کی صورت میں وجود میں آئی تو قائداعظم محمد علی جناح نے اردو ہی کو پاکستان کی قومی اور سرکاری زبان قرار دیا۔

یہ حقیقت پاکستانی مسلمانوں پر اردو زبان ہی نے منکشف کی ہے کہ پاکستان میں قومیت کی بنیاد اشتراک ایمان ہے۔ اشتراک زبان یا اشتراک نسل یا اشتراک علاقہ نہیں ہے۔

اس اعتبار سے اردو زبان صحیح طور پر عشقِ رسول ؐ کی مظہر ہے کہ اس نے اس جدید زمانے میں ایک ایسی قومیت کے تصور کو جنم دیا جس کے سہارے برِصغیر کے مسلمانوں نے پاکستان کی صورت میں ایک الگ اسلامی مملکت کو وجود بخشا۔ اس تصور کے تحت ہی رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم نے اپنے آبائی گھر مکے سے ہجرت کر کے مدینے میں اسلامی ریاست کے انعقاد کی اوّلین سعی فرمائی جس نے دنیا میں پہلی بار مہاجرین اور انصار کے درمیان ایک ایسا رشتۂ اخوت پیدا کیا جس کی نظیر تاریخ انسانی میں نہیں ملتی۔

بد قسمتی سے قومیت کا یہ تصور جو ہمیں پیغمبرِ اسلام ؐ نے دیا آج عربوں کو ایک قوم نہیں بنا سکا، وہ عرب و عجم اور ترک و عرب کے جھگڑوں میں ہی الجھے ہوئے نہیں بلکہ خود عرب کہلانے والی مسلم ریاستیں بھی ایک دوسرے کی دشمن اور خون کی پیاسی ہیں۔ عربوں نے عرب نیشنلزم کو اپنا کر مسلمانوں میں نفاق اور نفرت کا بیج بویا اور وہ دوسری مسلمان اقوام سے کٹ گئے۔ پھر وہ آپس میں بھی ایک دوسرے سے کٹ گئے۔ چنانچہ خلیج کی اس جنگ میں عربوں نے عربوں کی تکہ بوٹی کی۔ اگر وہ عرب نیشنلزم کی بجائے پیغمبرِ اسلام ؐ کے تصورِ مسلم قومیت پر ہی صاد کرنے یا کریں تو پورا عالمِ اسلام اتحاد کی ایک لڑی میں پرو دیا جاسکتا ہے مگر عربوں کو دوسرے کاموں سے ہی فراغت نہیں کہ وہ مسلم قومیت کے تصور پر ایک عالمگیر قوت بننے کے لیے اسلامی دنیا کے وسائل بروئے کار لانے کی ترکیب کریں۔ اسلامی دنیا کا اتحاد اور اس کے وسائل کی ترقی اور جدید ٹیکنالوجی اور علوم پر دسترس کے ذریعے اسلامی قوت کا احیا ابھی عربوں کا خواب نہیں بنا۔ وہ عرب نیشنلزم کے خول سے باہر نکل کر پورے عالمِ اسلام کی قیادت سنبھالنے کے لیے ابھی مضطرب نہیں ہوئے۔ نیل کی موجوں میں ابھی طغیانیاں پیدا نہیں ہوئیں۔ دجلہ و فرات کی موجوں نے غیر اسلامی قوتوں کے نہنگوں کے نشیمن تہ و بالا کرنے کے لیے سرمستیاں ابھی نہیں سیکھیں۔ فرات کے کناروں کو تو خونِ مسلم کی ایسی چاٹ پڑ گئی ہے کہ سیدنا امام حسین ؓ اور ان کے اہلِ خانہ کے خون کا لگا ہوا چسکا اس نے خلیج کی جنگ میں بے گناہ مسلمانوں کا لہو پی کر پورا کیا ہے۔ کاش دجلہ و فرات کی لہروں میں امامِ مظلوم کا لہو اسلامی رگِ حمیت کو پھڑکا دیتا اور وہ اپنوں پر توپیں اور میزائیل داغنے کی بجائے اسلام کے اصل دشمنوں کی طرف اس کا رخ کرتے عراق کی بے حمیت اور بے صبر قیادت نے ایک متنازاسلامی مملکت

کی ایٹمی قوت کو برباد کر کے ہی نہیں رکھ دیا بلکہ پوری اسلامی دنیا کی طاقت کو مسمار کر کے رکھ دیا ہے۔ برصغیر کے کافر تو نبی ﷺ اسلام کے تصور کی بنیاد پر نہ صرف مسلمان ہوئے بلکہ انھوں نے ایک نئی اسلامی مملکت پاکستان کی صورت میں قائم کر لی۔ یوں دیکھا جائے تو اردو زبان نے اسلامی تہذیب کے فروغ کے سلسلے میں صرف علمی اور ادبی طور پر ہی خدمات انجام نہیں دیں بلکہ عملی طور پر بھی اس زبان نے دنیا بھر میں یہ ثابت کر دکھایا ہے کہ ایک زبان کے ذریعے دیگر ذرائع کے ساتھ ایک ملک بھی حاصل کیا جا سکتا ہے۔ عجیب و غریب بات یہ ہے کہ پاکستان کے کسی خطے کی زبان اردو نہیں مگر سارے پاکستان میں اردو بولی، سمجھی اور لکھی جانے کے سبب پورے پاکستان کی زبان ہے۔ پاکستانی قومیت کی بنیاد اشتراکِ ایمان پر ہے تو اسی اصول پر قائم رہتے ہوئے پاکستانی قوم کی زبان اردو ہے۔

سب سے آخر میں اسلام میں جدیدیت کے فروغ کے سلسلے میں اصلاحی اندازِ فکر نے مستقبل نے جو شکل اختیار کر لی ہے، اس میں بھی اردو زبان ایک اہم کردار ادا کر رہی ہے۔ مثلاً پاکستان میں جمہوریت کا قیام، انسانی حقوق کی نگہداشت، عدلیہ کی حاکمیت کا اصول، معاشی طور پر ایک جدید جمہوری اسلامی فلاحی مملکت کا قیام، گویا مستقبل میں اخلاقی، سیاسی یا معاشی طور پر اسلام نے جو کردار کم از کم پاکستان میں ادا کرنا ہے اس کے لیے اردو زبان ہی آج کل پیش پیش ہے اور ان موضوعات پر اردو میں اتنی کتب شائع ہو رہی ہیں جس سے صرف پاکستان ہی نہیں بلکہ ساری دنیائے اسلام استفادہ کر سکتی ہے۔ اردو، عربی اور فارسی بلکہ دیگر بہت سی عالمِ اسلام کی زبانوں سے عمر میں چھوٹی ہے مگر کس قدر حیرت کی بات ہے کہ ہر زبان کے الفاظ کو اپنے اندر جذب کرنے اور ہر طرح کے خیالات کے بیان و ابلاغ پر قدرت رکھنے کی وجہ سے وہ آج عالمِ اسلام کی سب سے بڑی زبان ہے اور اسلامی تہذیب و تمدّن کے فروغ میں سب سے مؤثر ثابت ہو رہی ہے۔

اقبالیات پر نقوش کا تحقیقی سرمایہ

ڈاکٹر سعدیہ نسیم

معروف علمی و ادبی جریدے 'نقوش' کا اجرا ہاجرہ مسرور اور احمد ندیم قاسمی کی زیر ادارت مارچ ۱۹۴۸ء میں ہوا۔ تین عام نمبروں کے بعد اسے منٹو کا افسانہ چھاپنے کے جرم میں چھ ماہ کے لیے حکومت نے بین کر دیا۔ جب دوبارہ شائع ہوا اور چھ سات نمبر مرتب کرنے کے بعد ندیم اور ہاجرہ بوجوہ ادارت سے دستبردار ہو گئے تو ادارت کے فرائض سید وقار عظیم نے سنبھال لیے۔ سال بھر بعد جب وہ بھی 'نقوش' سے الگ ہو گئے تو محمد طفیل نے اپنے رسالے کی ادارت بذاتِ خود سنبھال لی اور تاحیات یعنی ۱۹۸۰ء تک نقوش کے مدیر رہے۔

اردو کی ادبی دنیا میں 'نگار'، 'ساقی'، 'نیرنگِ خیال'، 'عالمگیر'، 'ہمایوں'، 'ادبی دنیا' اور 'ادبِ لطیف' وہ جرائد ہیں جو عرصے تک جاری رہے اور ان میں سے بعض ابھی تک جاری ہیں۔ ان رسائل نے نئے ادیبوں کے فن کو نکھارنے اور ان کی حوصلہ افزائی میں نمایاں کردار ادا کیا۔ یہ علم و ادب کا ایسا امتزاج پیش کرتے تھے کہ اہلِ علم و دانش انھیں قدر کی نگاہ سے دیکھتے۔ اسی دور میں رسالوں کے خاص نمبر نکالنے کی طرف توجہ ہوئی جن میں کسی خاص موضوع پر بھرپور مواد پیش کیا جاتا 'نیرنگِ خیال' سے سالناموں کا آغاز ہوا بلکہ مخصوص موضوع پر خاص نمبر کا آغاز بھی اسی سے ہوا۔ چنانچہ 'نیرنگِ خیال' نے پہلی مرتبہ "بانگِ درا" کی سائز پر ایک 'اقبال نمبر' شائع کیا۔ "زمانہ" نے ایک ضخیم 'پریم چند نمبر' نکالا۔ 'عالمگیر' نے روسی ادب نمبر پیش کیا۔ 'ہمایوں' نے روسی ادب نمبر اور فرانسیسی ادب نمبر شائع کیے۔ لاہور سے مجید ملک (مرحوم) نے 'نرگس' کا غزل نمبر شائع کر کے ایک اور طرح ڈال دی۔

اقبالیات

ادبی جرائد کی یہی وہ ستھری علمی و ادبی روایات تھیں، محمد طفیل جن کے امین ٹھہرے چنانچہ انھوں نے بھرپور توانائی اور لگن کے ساتھ انھوں نے رسالہ نہ صرف جاری رکھا بلکہ رسائل کی ان روایات کو تسلسل کے ساتھ برقرار بھی رکھا۔ وہی کام جو پہلے اِکا دُکا رسائل کبھی کبھی نامکمل اور غیر جامع انداز میں کرتے تھے، انھوں نے اسے ایک بڑے پیمانے پر نہایت منظم و جامع انداز میں مرتب کر کے انسائیکلوپیڈیائی رنگ دے دیا۔ "شخصیات نمبر"، "طنز و مزاح نمبر"، "لاہور نمبر"، "پطرس نمبر"، "شوکت تھانوی نمبر"، "سعادت حسن منٹو نمبر"، "غزل نمبر"، "افسانہ نمبر"، "خطوط نمبر"، "آپ بیتی نمبر" "اقبال نمبر"، "رسولؐ نمبر" اور بعض دیگر ایسے اہم اور نادر مواد پر مشتمل ہیں جو اگر یکجا نہ کیا جاتا تو اردو ادب کا ناقابلِ تلافی نقصان ہوتا۔ سالنامے اس کے علاوہ ہیں۔ مزید برآں "نقوش" کے عام شمارے بھی منتخب تحریروں کا عمدہ ذخیرہ ہیں۔ اس سے محققین کا کام آسان ہو گیا ہے کیونکہ انھیں جس قدر ماخذی مواد "نقوش" کے خصوصی نمبروں، سالناموں اور عام شماروں میں محقق اور مستند صورت میں دستیاب ہے، اتنا بے شمار کتابوں، دستاویزوں اور فائلوں میں بھی نہ مل سکتا۔

"نقوش" ۱۹۴۸ء سے ۱۹۸۶ء تک علم و ادب کے مختلف موضوعات پر بیش بہا مواد پیش کرتا رہا۔ بقول خواجہ شہاب الدین "نقوش" نے اردو ادب کی جو گراں مایہ خدمات انجام دی ہیں، پوری ادبی دنیا اس کی معترف ہے۔ ادب کے مستند ناقدین نے "نقوش" کو اس لحاظ سے منفرد قرار دیا کہ اس کے خاص نمبروں نے نہایت اہم تاریخی اور دستاویزی مواد فراہم کیا ہے۔ کہنے کو تو "نقوش" ایک ماہنامہ ہے لیکن ادب کے مختلف موضوعات پر اس کے ضخیم خاص نمبر کتابوں کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ تمام خاص نمبر علم و ادب کے ایسے انمول ذخیرے ہیں جن سے نہ صرف دورِ حاضر کے ادیب، نقاد، اور طالب علم استفادہ کر سکتے ہیں بلکہ ان میں تاریخی اہمیت کی جو بیش بہا معلومات یکجا کر دی گئی ہیں ان سے آنے والی نسلوں کے ریسرچ اسکالر، ادیب، مبصر اور مؤرخ بھی مسلسل فیضیاب ہوتے رہیں گے۔ اپنے تحقیقی کارناموں کی وجہ سے "نقوش" کا نام اردو ادب کی تاریخ میں ہمیشہ زندہ و تابندہ رہے گا۔[۱]

اس اجمالی جائزے سے "نقوش" کا معیار بخوبی متعین کیا جا سکتا ہے۔ یہاں صرف ان تحقیقی خدمات کا احاطہ مقصود ہے جو "نقوش" نے اقبالیات کے سلسلے میں سر انجام دیں۔ محمد طفیل کو اقبال کے ساتھ قلبی انس اور ذہنی وابستگی تھی۔ غالباً یہی سبب ہے کہ "نقوش" کے مختلف شماروں میں اقبال پر مضامین و مقالات شائع کرنے کے علاوہ ایک ضخیم "اقبال نمبر" شائع کیا۔ اقبال پر مزید

مواد یکجا کر دینے کی آرزو کی تکمیل میں انھوں نے 'نیرنگ خیال' کے 'اقبال نمبر' کو 'نقوش' ہی کے سائز اور صورت میں شائع کیا۔ اس طرح اقبال پر بیک وقت جس قدر مواد بآسانی، یکجا اور محقق صورت میں دستیاب ہے، اس کا حصول کسی اور ذریعے سے اتنا آسان و امکانی نہیں۔ اس کے علاوہ اقبال سے متعلق بہت سی نادر و نایاب دستاویزات بھی نقوش کے ان نمبروں میں محفوظ کر دی گئی ہیں اقبالیات پر کام کرنے والوں کے لیے یہ نہایت عمدہ تحقیقی سرمایہ ہے۔

۱۹۶۸ء میں اپنی بیسویں سالگرہ کے موقع پر 'نقوش' نے خطوط نمبر شائع کیا۔ مشاہیر ادب کے خطوط سے مزین یہ نمبر تین ضخیم جلدوں پر مشتمل ہے۔ پہلی جلد میں دیگر خطوط کے علاوہ علامہ اقبال کے آٹھ غیر مطبوعہ خطوط بنام گرامی اور تین مزید خطوط بالترتیب ڈاکٹر حبیب النساء، عبدالسلام ہزاروی سلیم اور رشاد عظیم آبادی کے نام شامل ہیں۔

مولانا گرامی کے نام پہلا خط جس پر تاریخ و سن کا اندراج نہیں اور جس کے بارے میں ادارے نے ۱۹۰۸ء اور ۱۹۱۱ء کے درمیانی زمانے کا قیاس کیا ہے، اس خط میں اقبال اپنی ملازمت سے متعلق لکھتے ہیں:

"مہاراجہ صاحب بہادر سے ملاقات ہوئی میں نے انھیں کے دولت خانے میں قیام کیا اور دل کو ان کے شکریوں سے مملو واپس لایا۔ ملازمت سے متعلق انھوں نے مجھ سے گفتگو کی تھی مگر کوئی خاص بات نہ تھی عام گفتگو تھی جس سے میں ان کا عندیہ معلوم نہ کر سکا۔ بہرحال مجھے بیتابی نہیں۔ مقدر کا قائل، جو شخص ہوا، اس کی طبیعت مطمئن رہتی ہے۔ مجھ کو، جہاں ہوں اپنے فرائض مفوضہ کی ادائیگی سے کام ہے۔ خواہ لاہور میں ہوں، خواہ لندن میں، کسی خاص جگہ ملازمت کرنے کی خواہش بھی دل میں پیدا نہیں کرتا، کیونکہ سراپا تن بہ تقدیر ہوں۔"[۲۷]

اس سے علامہ کی ذات و شخصیت اور نجی معاملات میں ان کی درویش منشی پر روشنی پڑتی ہے۔ مولانا گرامی کے نام ایک اور خط میں انھیں وعدہ تقریظ کی جانب متوجہ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

"مثنوی کا دوسرا حصہ قریب الاختتام ہے۔ تقریظ موعودہ لکھیے۔ وقت پر اطلاع کر دی ہے۔ ایسا نہ ہو کہ آپ کی تقریظ کے لیے اس کی اشاعت کو روکنا پڑے۔"[۲۸]

ان کے نام اپنے ایک اور خط میں اپنے خطاب یافتہ ہونے کا تذکرہ ان الفاظ میں کرتے ہیں:

"آپ نے سن لیا ہوگا کہ امسال اقبال خلاف توقع خطاب یافتہ ہو گیا۔ اس اعزاز کی

اطلاع میں آپ کو تو دے دیتا مگر جس دنیا کے ہیں اور آپ رہنے والے ہیں وہاں اس قسم کے واقعات احساسِ انسانی سے بہت نیچے ہیں۔"

ایک دوسرے خط میں مولانا کو اپنی اہلیہ کے انتقال کی خبر دیتے ہوئے مادۂ تاریخ وفات نکالنے کی التجا کی ہے:

"فی الحال بہ رنج دہ خبر آپ کو دیتا ہے کہ میری لدھیانے والی بیوی ۲۱ اکتوبر کو یہاں لدھیانے میں انتقال کر گئی...... مرحومہ گزشتہ دس بارہ سال میری زندگی میں شریک رہیں........ آپ سے التماس ہے کہ کوئی عمدہ مادۂ تاریخ نکالیے جس کو ان کے مزار پر کندہ کرایا جائے۔ میں خود بھی فکر کروں گا چونکہ آپ بزرگ ہیں اس واسطے تبرکاً آپ سے مادۂ تاریخ وفات کی درخواست کرتا ہوں۔"

ڈاکٹر حبیب النساء پروفیسر اردو، میسور، جس زمانے میں جامعہ عثمانیہ حیدر آباد (دکن) میں ایم اے اردو کے لیے ایک مقالہ بعنوان "اقبال کی تصانیف میں تصوف کا عنصر" لکھ رہی تھیں، انھوں نے علامہ اقبال کو ان کی کتاب "ایران میں فلسفۂ الٰہیات کا ارتقا" کے لیے لکھا تھا۔ علامہ جواب میں لکھتے ہیں:

"مجھے یہ کہتے ہوئے انتہائی افسوس ہو رہا ہے کہ آپ نے جس کتاب کا ذکر میرے خط میں کیا ہے، وہ میرے پاس نہیں ہے۔ یہ تیس سال پہلے لکھی گئی تھی۔ مجھے ڈر ہے کہ اب تک یہ کتاب کافی قدیم اور دوبارہ چھپ نہیں رہی ہے۔ بہتر ہے، اس کے پبلشرز میسرز لوزاک اینڈ کمپنی اور بینٹل بک سیلرز مقام برٹش میوزیم لندن کو لکھ ڈالیے اور دریافت کیجیے کہ آیا ایک نسخہ روانہ کر سکتے ہیں؟ اس کا اردو ترجمہ کچھ مہینے پہلے حیدر آباد میں شائع ہو چکا ہے۔ مجھے افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ مترجم کا نام و پتا نہیں معلوم۔"

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ نہ صرف یہ کہ اقبال کو اپنے متعلق ہونے والے کام کو محفوظ رکھنے کی طرف توجہ نہ تھی بلکہ یہ بھی کہ خود اپنی تصانیف کو اپنے پاس محفوظ رکھنے کی فکر اور فرصت نہ تھی۔

مولوی عبدالسلام ہزاروی کے نام اپنے مکتوب میں اقبال نے ان کے عربی قصائد کی تعریف کی ہے۔ البتہ شاد عظیم آبادی کے نام اپنے خط میں اقبال نے ایک جانب ان کی خیر و عافیت پر اظہارِ اطمینان کیا ہے اور دوسری جانب ان کی پیرانہ سالی کے باوجود ان کی ادبی مصروفیات کو سراہا ہے:

"مجھے یقین ہے کہ آپ کی تصانیف تمام ملک کے لیے مفید ہوں گی اور دعا ہے
کہ اللہ تعالیٰ آپ کو ان کی تکمیل کے لیے دیر تک سلامت رکھے جس تمدنی نظام
نے آپ کو پیدا کیا، وہ تو اب رخصت ہو رہا ہے بلکہ ہو چکا ہے لیکن آپ کی ہمہ گیر
دماغی قابلیت اور اس کے گراں بہا نتائج اس ملک کو ہمیشہ یاد دلاتے رہیں گے
کہ موجودہ نظام تمدن پرانے نظام کا نعم البدل نہیں ہے۔ کاش عظیم آباد قریب
ہوتا اور مجھے آپ کی صحبت سے مستفیض ہونے کا موقع ملتا!"

۱۹۷۷ء میں 'نقوش' کا 'اقبال نمبر' شائع ہوا۔ اس کا شمارہ نمبر ۱۲۱ ستمبر ۱۹۷۷ء میں اور شمارہ نمبر ۱۲۳ دسمبر ۱۹۷۷ء میں اشاعت پذیر ہوا۔ 'اقبال نمبر' کی ان دو جلدوں کے درمیان اس کا شمارہ نمبر ۱۲۲ منظر عام پر آیا۔ یہ 'نیرنگِ خیال' کا اقبال نمبر تھا جسے محمد طفیل نے 'نقوش' کی طرف سے دوبارہ شائع کیا۔

"اقبال نمبر جلد اوّل کی فہرست مشمولات کو چار بڑے عنوانات کے تحت تقسیم کیا گیا ہے حالات و واقعات، اقبال اور عشقِ رسول (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم)، اقبال جن سے متاثر ہوا، اقبال کی شخصیت و فن کے چند پہلو۔ اس کے علاوہ اقبال سے متعلق گمشدہ دستاویزات کی بازیافت، اقبال کے مضامین، خطوط، تقاریر، بیانات، خطبات و دیگر تفصیلات کو آخر میں شامل کیا ہے۔

پہلے عنوان کے تحت دو مضامین ہیں 'حیات نامۂ اقبال' از پروفیسر رفیع الدین ہاشمی اور 'حیاتِ اقبال' از پروفیسر عبدالقوی دسنوی۔ دوسرے عنوان کے ذیل میں چار مضامین ہیں 'علامہ اقبال بارگاہِ رسالت میں'، 'اقبال اور روحانیت'، 'اقبال چند عاشقانِ رسول کے حضور' اور 'علامہ اقبال کی دعائیں'۔ یہ بالترتیب ڈاکٹر غلام مصطفےٰ خاں، ڈاکٹر غلام جیلانی برق، ڈاکٹر محمد ریاض اور میرزا ادیب کی تحقیقی کاوشیں ہیں۔ تیسرے عنوان "اقبال جن سے متاثر ہوا" کے تحت اقبال اور ابن عربی، اقبال اور عراقی، اقبال اور حافظ، اقبال اور سنائی، اقبال اور غالب، اقبال اور اس کے دو مفکر معاصرین، شامل ہیں۔ لکھنے والوں میں بالترتیب ڈاکٹر سید عبداللہ، مولانا امتیاز علی عرشی، ڈاکٹر یوسف حسین خاں، بشیر احمد ڈار، ڈاکٹر عبدالحق اور خواجہ عبدالرشید شامل ہیں۔ چوتھے عنوان "اقبال کی شخصیت و فن کے چند پہلو" کے ذیل میں انیس تحریریں ہیں۔ یوں تو یہ تمام ہی اعلیٰ اور فکر انگیز تحریریں ہیں لیکن اختصار کے خیال سے بلا امتیاز چند کا تذکرہ مناسب معلوم ہوتا ہے جیسے اقبال، گلشنِ رازِ قدیم و جدید، اقبال، 'جاوید نامہ' کا ایک پہلو، اقبال کا نفسیاتی مطالعہ وغیرہ۔ ان انیس تحریروں میں سے ہر ایک اپنی جگہ اہمیت کی حامل ہے کیونکہ ہر ایک میں اقبال کی شخصیت

اور فکر و فن کے ایک نئے ہی پہلو سے متعارف کرایا گیا ہے۔ میکش اکبر آبادی، پروفیسر اسلوب احمد انصاری، پروفیسر سلیم اختر، ڈاکٹر رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر نبی بخش بلوچ، ڈاکٹر محمد احسن فاروقی، ڈاکٹر محمد شمس الدین صدیقی، جگن ناتھ آزاد، ڈاکٹر وزیر آغا، ڈاکٹر فرمان فتحپوری، پروفیسر ملک حسن اختر اور ڈاکٹر عبد السلام خورشید جیسے معروف اہلِ قلم اس میں شامل ہیں۔ اس تمام تحقیقی سرمائے کو موجودہ مضمون میں سمیٹنا ممکن نہیں لہٰذا بلا امتیاز صرف چند کا لُبِ لُباب پیش کیا جاتا ہے۔

"علامہ اقبال، بارگاہِ رسالت میں" ایک وقیع مقالہ ہے۔ ڈاکٹر غلام مصطفٰے خاں جیسے جید عالم و محقق نے اپنے اس مقالے میں مختلف حالات و واقعات کے مستند حوالوں کے ساتھ اقبال کے ذہنی ارتقا کے مختلف مدارج نمایاں کیے ہیں۔ حسبِ موقع آیاتِ قرآنی اور احادیثِ رسول (صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم) کے ذریعے اس کو مزید توسیع و ہمہ گیریت سے ہم آہنگ کیا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ انھوں نے اقبال کی تصانیف کے تذکرے کے ساتھ ان کے پس پردہ محرکات بھی اجاگر کیے ہیں۔

میرزا ادیب نے "اقبال کی دعائیں" میں اشعارِ اقبال کے حوالے سے اقبال کی دعاؤں کی توضیح کی ہے۔ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی دعا ہے "اے اللہ! مجھے ہر شے کی اصل حقیقت کا علم عطا کر"۔ اقبال کی دعاؤں کی تہ میں یہی روح کار فرما ہے۔ اگرچہ علامہ اقبال نے مختلف موقعوں پر اپنے اشعار کی صورت میں جو دعائیں مانگی ہیں، ان میں متنوع آرزوؤں کا اظہار ملتا ہے۔ کہیں وہ خود شناسی و خود نگری کے طالب ہیں، کہیں ایسی نظر کے جو سراب کے اندر موجود نشے تک کو دیکھ لے یعنی شے کی اصل حقیقت تک رسائی ہو۔ کبھی اقبال حقیقتِ انسانی کے جوہر با نظر آتے ہیں تو کبھی اس درجہ یقینِ محکم کے طالب کہ جس کام کا ارادہ کریں، سوچتے ہی اس میں کامیاب ہو جائیں۔ اقبال چاہتے ہیں کہ اللہ نے جو کچھ ان کے قلب و ذہن، بصیرت و بصارت پر منکشف کیا ہے، وہ اوروں کو بھی دکھلا دے تاکہ ان میں بھی وہی جوش و جذبہ اور وہی ہیجان و اضطراب جنم لے لے جو فکرِ اقبال کا خاصہ ہے۔ اقبال خدا سے اس بات کے آرزومند بھی ہیں کہ غیر کی احتیاج سے محفوظ رہیں۔ بلکہ ان کی تمنا تو یہ ہے کہ ان کا مقام تمام ہمسفروں سے اس قدر آگے ہو کہ کارواں ان کی ذات کو منزلِ مقصود سمجھ لے۔ جہاں وہ شوقِ تماشا کے طلبگار ہیں وہاں ذوقِ تقاضا بھی خدا سے مانگتے ہیں کہ شوقِ تماشا میں آرزو مندی ہے مگر ذوقِ تقاضا میں تحرک و فعالیت میرزا ادیب نے اقبال کی ظاہری شخصیت کے پس پردہ ان کی فعال و مضطرب روح، ان کے اندازِ فکر، ان کے ولولوں اور حوصلوں اور ان کی ان خواہشات و تمناؤں کی توضیح و تصریح بھی کی ہے

جنھوں نے اقبال کو اقبال بنادیا۔ گویا انسان دراصل وہ نہیں ہوتا جو بظاہر نظر آتا ہے بلکہ درحقیقت وہ ہوتا ہے جو وہ سوچتا ہے۔ اس اعتبار سے انسان کی آرزوؤں اور تمناؤں کی بھی اپنی جگہ بڑی اہمیت ہے، انھی کی بدولت انسان ایک ایسے سانچے میں ڈھلتا چلا جاتا ہے جو اسے دوسروں سے منفرد و ممتاز بنادیتا ہے۔

ڈاکٹر محمد شمس الدین صدیقی نے اقبال کے "نظریۂ تاریخ" سے بحث کی ہے اور اس سلسلے میں خصوصی حوالے کے بطور علامہ اقبال کے خطبات "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" کو مدِّنظر رکھا ہے ان کا کہنا ہے کہ اقبال کے نزدیک ماضی کے واقعات و حوادث کو محض تاریخ وار دیکھتے یا بیان کر دینے کا نام تاریخ نہیں بلکہ اس میں ان واقعات و حوادث کے اسباب و علل کو سمجھنے، ان کے باہمی ربط و تعلق کو جاننے اور ان کی روشنی میں افراد و اقوام کے عروج و زوال کے اصول اخذ کرنے کا مفہوم بھی شامل ہے۔ چنانچہ تاریخ محض انسانی محرکات کی توجیہ و تفسیر ہے۔ اسی لیے اقبال کے نزدیک تاریخ کا مطالعہ اس قدر اہم ہے کہ وہ اپنے خطبات میں، قرآن مجید کے حوالے سے مشاہداتِ باطن اور عالم فطرت کی طرح تاریخ کو بھی علم انسانی کا ایک سرچشمہ قرار دیتے ہیں۔ اقبال کے نظریۂ تاریخ کے مطابق تاریخ کی حرکات کے اسباب اور قوموں کے عروج و زوال کے قوانین خارجی نہیں، بلکہ داخلی ہیں یعنی خود انسان کے اندر کارفرما ہیں۔ چنانچہ اقبال، ارتقائے حیات کے پیچھے آرزوؤں اور تمناؤں کا دستِ قدرت کارفرما دیکھتے ہیں۔ ان کے خیال میں یہ مقصد کی لگن اور حصولِ آرزو کی تڑپ ہی ہے جو دلوں کو بے قرار رکھتی ہے۔ یہی بے قراری اپنی خواہش کے مطابق خارج میں واقعات کو ڈھالتی اور اسباب پیدا کرتی ہے۔ خارج میں جو کچھ ظہور پذیر ہوتا ہے وہ اصل میں آرزوؤں اور تمناؤں کے باطنی سرچشمے کا مرہونِ منت ہوتا ہے۔ چنانچہ تہذیب و تمدن کے سارے سامان اور تنظیم و ارتقاء کے تمام اسباب آرزو و تمنا ہی کی بدولت معرضِ وجود میں آتے ہیں۔ غرض انسان وہی کچھ بنتے اور حاصل کرتے ہیں جس کے بننے اور حاصل کرنے کی تمنا ان کے دلوں میں موجزن ہوتی ہے۔ ہم تخلیقِ مقاصد کے باعث ہی زندہ و متحرک ہیں اور ہماری زندگی میں جس قدر چمک اور تابناکی ہے وہ آرزوؤں ہی کی مرہونِ منت ہے۔ مختصر یہ کہ ڈاکٹر شمس الدین کا یہ مقالہ اقبال کے نظریۂ تاریخ کے حوالے سے تکمۂ انسانی ارتقا کا ایک لائقِ عمل تجزیہ کرتا ہے جس سے واضح ہوتا ہے کہ تاریخ کا تمام تر عروج و زوال انسانی اعمال ہی کی نسبت سے ہے۔

ڈاکٹر وزیر آغا کا مقالہ "اقبال اور بیداریِ ذات" تفہیم اقبال کے سلسلے میں ایک اثر رکھے

انداز کا حامل ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اقبال کے نظامِ فکر میں عشق اور خرد دونوں ایک ہی سفر کے دو مراحل ہیں۔ ابتداءً عقل کا تحلیلی اور تجزیاتی عمل ہے جو عشق کے وجدانی عمل میں ضم ہو جاتا ہے۔ عشق دائرے میں حرکت کرتا ہے اور اس کی رفتار لمحہ بہ لمحہ تیز سے تیز تر ہوتی چلی جاتی ہے تا آنکہ معراج پا لے۔ تخلیق کی وہ صورت وجود میں آتی ہے جسے خود فراموشی کا نام ملنا چاہیے۔ اس عالم میں دائرے کی لکیر ٹوٹتی ہے اور عشق کی رفتار کائنات کی رفتار سے ہم آہنگ ہو جاتی ہے۔ یہ لمحۂ تخلیق کا لمحہ ہے جس میں انسان بے خودی کے عالم سے ایک نئی ہیئت کو جنم دیتا ہے اور ایسا کرتے ہوئے اپنے شعور و بصیرت کو بھی بروئے کار لاتا ہے۔ گویا ابتدائی مراحل میں عقل اور شعور کے جو عناصر اس کی ذات میں جذب ہو گئے تھے وہ انتہائی مراحل میں آگہی کی تشکیل میں اس طرح شامل ہو گئے کہ بے خودی کے باوصف خودی وجود میں آگئی اور انسان کے لیے یہ ممکن ہو گیا کہ وہ اپنی ذات کو نہ صرف بے خودی میں کھو جانے سے باز رکھے بلکہ اسے کائنات کی تخلیقی قوت کے سامنے ایک متوازی قوت کے طور پر ابھار دے۔ ڈاکٹر وزیر آغا کے نزدیک یہ فن کے تخلیقی عمل سے مشابہ عمل ہے۔

مزید برآں وہ اقبال کے بعض اشعار سے استخراجِ نتائج کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اقبال کے یہاں یہ خیال اب پختہ ہونے لگا تھا کہ روشنی کہیں باہر نہیں بلکہ ذات کے تجلی زار میں مستور ہے۔ یہ ایک بہت بڑا انکشاف تھا جو یقیناً سوچ بچار کا نہیں بلکہ کشف اور روحانی تجربے کا ثمر تھا۔ اب اقبال روشنی کے کسی خارجی نقطے کی طرف لپکنے کے بجائے اپنی ہی ذات کے مرکزی نقطے میں آباد ہو گئے تھے۔ اس مرکزی نقطے کو انھوں نے "تجلی زار" کا نام دیا۔ گویا پہلے جو روشنی انھوں نے باہر کی دنیا میں دیکھی تھی وہ اب ان کے اندر نمودار ہو گئی تھی۔ اسے انھوں نے کرمکِ ناداں کے بجائے اب کرمکِ شب تاب کے روپ میں پیش کیا۔ اب وہ شمع کے متلاشی نہیں رہے تھے بلکہ خود شمع بردار تھے اور جہانِ تاریک میں جہاں سے گزرتے ہر شے ان کے وجود کے دائرے میں آ کر روشن ہو جاتی۔

مقالہ نگار نے اس کی توضیح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اقبال کا باطن تجسس کے ادوار کو عبور کر کے ایک ایسی آگہی پا چکا تھا جو نہ صرف ان سے بہرہ مند ہو گیا جس کے لیے مناسب ترین لفظ آگہی ہے اور آگہی نہ تو عشق ہے اور نہ عقل۔ گو اس میں عشق کا مہیا کردہ جلوہ بھی موجود ہے اور عقل کا مہیا کردہ شعور بھی۔ آگہی، بیداریِ ذات یا شعورِ ذات کا دوسرا نام ہے۔ یہ ایک ایسا مقام ہے جہاں عشق

اور عقل کی نظری تختم ہو جاتی ہے اور انسان کائنات کی تخلیق سطح پر سانس لینے لگتا ہے۔ اقبال نے آگہی کے اس روپ کے لیے خودی کا لفظ استعمال کیا ہے جو ہر اعتبار سے مستحسن ہے۔[1]

یہ صرف نمونتاً چند مقالات کا اجمالی تعارف ہے جبکہ اس جلد میں شامل ہر مقالہ اپنے موضوع اور اسلوب، اپنے مآخذ اور معلومات کے اعتبار سے منفرد ہے۔ مثال کے طور پر ڈاکٹر نجم الاسلام کے مقالے "رسالہ معارف اور اقبال" کا تذکرہ برمحل معلوم ہوتا ہے۔ یہ مقالہ رسالہ معارف اعظم گڑھ اور اقبال کے علمی و ادبی روابط کا ایک جائزہ ہے جو رسالے معارف کے ابتدائی شمارے جولائی ۱۹۱۶ء سے، مئی ۱۹۲۶ء تک، دس برس کے اہم شماروں سے اخذ کردہ اہم معلومات پر مبنی ہے۔ رسالہ معارف کے مدیر سید سلیمان ندوی کے ساتھ اقبال کے مراسم تھے۔ رسالہ معارف کے مذکورہ جائزے سے اس تعلق کی یک طرفہ نوعیت سامنے آتی ہے یعنی سید سلیمان ندوی کے خیالات و نظریات اقبال کی تصنیفات، ان کی شاعری اور ان کی علمی و ادبی حیثیت سے متعلق کیا تھے لیکن دوسرا پہلو یعنی اقبال کے روابط اس سلسلے میں ان کے ساتھ کیسے تھے، تشنہ رہ گیا ہے۔ اس تشنگی کو محسوس کرتے ہوئے فاضل محقق نے مکاتیبِ اقبال کے حوالے سے سید سلیمان ندوی کے اقبال کے ساتھ روابط کا دوسرا پہلو یعنی اقبال کے مدیر 'معارف' کے ساتھ مراسم کی نوعیت کی توضیح کی ہے جس سے ان کے پہلے مقالے کے بعض گوشوں کی مزید تصریح ہوتی ہے۔ ان کا یہ دوسرا مقالہ اقبال نمبر جلد دوم میں شائع ہوا۔

'اقبال نمبر' جلد اول کے حوالے سے پروفیسر سلیم اختر کے مقالے "اقبال کا نفسیاتی مطالعہ" کا تذکرہ بھی یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے۔ وہ علامہ اقبال کی شاعری کے نفسیاتی محرکات اور جذباتی عوامل کو زیرِ بحث لائے ہیں جس پر ابھی تک کم توجہ کی گئی ہے۔ اس سلسلے میں بعض دوسرے ذرائع معلومات کے علاوہ انھوں نے اقبال کی نوٹ بک Stray Reflections اور عطیہ فیضی کے خطوط کو اپنے تجزیاتی مطالعے میں شامل کرتے ہوئے بہت سے حقائق و امکانات کو بے نقاب کیا ہے جن سے اقبال پر تحقیق کے کچھ اور پہلو سامنے آتے ہیں۔ پروفیسر سلیم اختر کا کہنا ہے کہ گو اقبال نے یورپ جانے سے پہلے ہی شاعری شروع کر رکھی تھی لیکن ابھی تک اپنے لیے نہ تو کوئی شاعرانہ مسلک اختیار کیا تھا اور نہ ہی کوئی فکری نقطۂ نظر واضح تھا۔ ہوسکتا ہے یہ سب کچھ اس کے تحت الشعور میں ہو لیکن اقبال، اقبال نہ بنا تھا اس لیے اس دور کے ان واقعات و حوادث کی بے حد اہمیت ہو جاتی ہے جو کسی نہ کسی طرح سے بالواسطہ یا بلاواسطہ

طور پر اقبال کے جذبات میں ہلچل پیدا کرنے کے لیے کسی محرک کی صورت اختیار کر سکتے تھے
پروفیسر صاحب کے نزدیک اقبال کو ایک مفکر، مصلح اور فلسفی کے روپ میں پیش کرنے والے
یہ فراموش کر دیتے ہیں کہ کبھی وہ بھی جوان ہوگا اور قلب و نظر اور ذہن، متنوع اثرات کی آماجگاہ بھی
بنے ہوں گے ۔ چنانچہ اسی اہم نکتے پر انھوں نے اپنی تحقیق کی اساس رکھی ہے اور اس سلسلے میں
بہت سے دلچسپ اور اہم حقائق بیان کیے ہیں نیز اس امر کی جانب بھی اشارہ کیا ہے کہ اس
موضوع پر مزید تحقیقات کی ضرورت ہے ۔

'نقوش' کا شمارہ ۱۲۲، " نیرنگِ خیال" کا اقبال نمبر تھا جو حکیم یوسف حسن کی ادارت میں
۱۹۳۲ء میں شائع ہوا۔ نومبر ۱۹۷۷ء میں محمد طفیل نے اسے دوبارہ شائع کیا۔ 'نیرنگِ خیال' کے
'اقبال نمبر' کی اہمیت و خصوصیت اس لحاظ سے زیادہ ہے کہ یہ پہلا اقبال نمبر تھا جو علامہ اقبال کی
زندگی ہی میں چھپا تھا۔ محمد طفیل نے اس کو دوبارہ شائع کرتے ہوئے یہ اضافہ کیا کہ "نیرنگِ خیال"
کی پرانی فائلوں میں موجود مضامین میں سے کچھ مضامین انتخاب کر کے اس میں شامل کر دیے۔
طبع اول میں حسبِ ذیل مضامین و مقالات شامل تھے۔

اقبال اکاڈمی	ڈاکٹر شیخ سر محمد اقبال
فلسفۂ سخت کوشی	علامہ سر اقبال کے استاد
اقبال کی شاعری	اقبال اور اسلامی دنیا کے دیگر شعرا
پیامِ اقبال	مثنویاتِ اقبال
اقبال اور سیاسیاتِ عالیہ	جاوید نامہ
متفاولِ اقبال	اقبال کی شاعری پر قیامِ یورپ کا اثر
اقبال ایک ریفارمر کی حیثیت سے	علامہ اقبال اور فلسفۂ تصوف
کلامِ اقبال کی ادبی خوبیاں	پیامِ مشرق
اقبال ایک مصلح کی حیثیت سے	ٹیگور اور اقبال
اقبال پر ایک محققانہ نظر	شاعرانِ عالم اور شاعرِ اسلام
میر، غالب اور اقبال	تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ
اقبال اور فلسفۂ مغرب	

لکھنے والوں میں اقبال کے دور کے بعض اہم اور معروف اہلِ قلم شامل ہیں مثلاً

سر تیج بہادر سپرو
منشی محمد دین فوق
چراغ حسن حسرت
قاضی عبد الغفار
محمد اسلم جیراجپوری
صوفی غلام مصطفےٰ تبسم
ڈاکٹر نکلسن
مرزا عسکری
حامد حسن قادری
پروفیسر نذیر نیازی

اقبال کو خراجِ تحسین پیش کرنے کے لیے اس نمبر میں ایک حصہ منظومات پر مشتمل ہے۔
طبع دوم میں محمد طفیل نے مندرجہ ذیل مضامین و مقالات مزید اضافہ کیے۔

اسلام، قومیت اور وطنیت
بانگِ درا
رومی، نطشے اور اقبال
سر محمد اقبال
اقبال کا پیغام
حیاتِ اقبال
فلسفۂ اقبال
اسماء الرجالِ اقبال
اقبال کا الہیاتی فلسفہ
بالِ جبریل سرسری نظر سے
ارمغانِ حجاز
فلسفۂ اقبال میں راہِ حیات
اقتباسات از افکارِ مفکرینِ حاضرہ
اقبال اور شعر و شاعری
اقبال کا پیام
اقبال کی شاعری کے تین دور
اقبال کی اردو شاعری
اقبال اور بھرتری ہری
اقبال کے بدلتے ہوئے نظریات
اقبال اور اسلام
اقبال کا نظریۂ خودی
طبقۂ نسواں اور علامہ اقبال
پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق
ارمغانِ حجاز
اقبال کے فلسفے کی ایک جھلک
اقبال اور ٹیگور
اقبال پر بعض فضلا کی حرف گیری
اقبال پر ایک اعتراض کا جواب
اقبال اور عصرِ حاضر کی سیاسی تحریکات
اقبال اور ہمارے فرائض
اقبال اور نیرنگِ خیال

اس حصے کے مندرجہ ذیل اہلِ قلم نمایاں ہیں:

مولوی عبد الحق
خلیفہ عبد الحکیم

اقبالیات

پطرس	دیا نرائن نگم
سید نجیب اشرف ندوی	ڈاکٹر تاثیر
الیگزنڈر بوسانی (اطالوی)	سید نذیر نیازی
سہا مجددی	ڈاکٹر یوسف حسین خاں
ڈاکٹر سید عابد حسین اور	تمکین کاظمی[ٹلہ]

نقوش کا ایک سو تینتسواں شمارہ، اقبال نمبر (جلد دوم) دسمبر ۱۹۷۷ء میں منظر عام پر آیا۔
اس کی فہرستِ مشمولات سات عنوانات پر منقسم ہے۔

خطوط	تاریخ ولادت
فکر و فن	اقبال کے حضور
مداح و ممدوح	قیام و تعلق

رحلت۔

خطوط کے ذیل میں عطیہ صلاح الدین محمود کے فراہم کردہ اقبال کے سات عدد غیر مطبوعہ مکتوبات شائع کیے گئے ہیں۔ یہ مکتوبات پروفیسر محمد عمر الدین (مرحوم) کے جمع کردہ "ذخیرہ خطوط" کا ایک حصہ ہیں۔ ان میں سے تین خط تعارفی ہیں جو ڈاکٹر سید ظفر الحسن (مرحوم) کے لیے لکھے گئے ہیں۔ باقی چار میں سے دو پروفیسر عمر الدین کے نام اور دو ڈاکٹر سید ظفر الحسن کے نام ہیں۔

تاریخ ولادت کے تعین کے سلسلے میں ڈاکٹر وحید قریشی اور ڈاکٹر اکبر حیدری کے تحقیقی مقالات دیے ہیں۔ ان سے واضح ہوتا ہے کہ اقبال کی صحیح تاریخ ولادت ۹ دسمبر ۱۸۷۳ء ہے۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر وحید قریشی نے اختلافی آرا پیش کرتے ہوئے اقبال کے تعلیمی اور میونسپل ریکارڈ کے حوالوں سے تاریخ و سن ولادت کا تعین کیا ہے[۱۸]۔

"فکر و فن" کے ذیل میں پچیس مضامین و مقالات ہیں جن میں اقبال کے فکر و فن کے مختلف گوشوں اور ماخذ پر روشنی ڈالی گئی ہے لکھنے والوں میں بعض بڑے نام بھی موجود ہیں مثلاً

مولانا امتیاز علی عرشی	پروفیسر رشید احمد صدیقی
ڈاکٹر ابواللیث صدیقی	رفیع الدین ہاشمی
محمد طاہر فاروقی	پروفیسر گوپی چند نارنگ
ڈاکٹر سید محمد عقیل	انور سدید

جگن ناتھ آزاد ڈاکٹر نجم الاسلام

ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار ڈاکٹر فرمان فتح پوری اور

پروفیسر سلیم اختر

"اقبال کے حضور" میں آٹھ مقالات دیے گئے ہیں جن میں اقبال کی شخصیت کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ ملاقاتوں، بیتی یادوں اور ان کے زیر سایہ تاثرات پر مبنی یہ تحریریں

خواجہ عبدالوحید ابوالاثر حفیظ جالندھری

میاں محمد شفیع (م۔ش) ڈاکٹر سید عبداللہ چغتائی

میاں عبدالعزیز مالواڈہ میاں عطاء الرحمٰن

حکیم یوسف حسن اور ڈاکٹر ابوالخیر کشفی

کی معلومات اور یادداشتوں پر مشتمل ہیں۔

"مداح اور ممدوح" کے تحت سات مقالات دیے ہیں

نطشے اقبال و رومی اقبال اور گرامی

اقبال اور اکبر الہ آبادی اقبال اور سید سلیمان ندوی

اقبال اور ابوالکلام آزاد اقبال اور خلیفہ عبدالحکیم

اقبال اور مہر و سالک

یہ اہم مقالات

مولانا عبدالماجد دریا بادی محمد عبداللہ قریشی

قاضی افضل حق قریشی پروفیسر طاہر تونسوی

پروفیسر محمد عثمان اور ڈاکٹر عبدالسلام خورشید

"قیام و تعلق" کے سلسلے میں پانچ تحریریں شامل ہیں

اقبال کا لاہور اقبال اور قیام یورپ

اقبال اور حیدر آباد (دکن) اقبال اور بھوپال سے تعلق

اقبال اور بہاولپور

لکھنے والوں میں یہ اصحاب قلم شامل ہیں

حکیم احمد شجاع کسریٰ منہاس

میر محمود حسین　　　　پروفیسر عبدالقوی دسنوی　　اور
بریگیڈیئر نذیر علی

"رحلت" (گمشدہ اوراق) آخری عنوان ہے۔ جن گمشدہ اوراق کو اس حصے میں شامل کیا گیا ہے، ان کی بازیافت کا سہرا مولانا غلام رسول مہر کے سر ہے جن کی شخصیت دنیائے ادب میں محتاجِ تعارف نہیں۔

اقبال نمبر کی یہ مذکورہ جلدیں یوں تو اپنے تحقیقی مآخذ اور نادر و نایاب مواد کی بازیافت کے اعتبار سے بڑی وقعت کی حامل ہے تاہم اس کے چند مقالات کا بالامتیاز تذکرہ برمحل معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً اقبال کی موعودہ تصانیف، اقبال مغربی خاورشناسوں کی نظر میں اور اقبال کی نظر میں علوم

جلد بلبہ ۵۔

اقبال کے فکری ارتقا میں یہ پہلو خصوصیت سے اہمیت کے حامل ہیں۔

رفیع الدین ہاشمی کا مقالہ "اقبال کی موعودہ تصانیف" ان تصانیف سے بحث کرتا ہے جن کا خاکہ اقبال ذہنی طور پر تیار کر چکے تھے اور چاہتے تھے کہ ضروری مواد کی فراہمی اور ذہنی فراغت میسر آتے ہی انھیں ضبطِ تحریر میں لے آئیں۔ اس سلسلے میں سب سے پہلے "مقدمۃ القرآن" کا تذکرہ ہے۔

علامہ اقبال بہت ابتدا ہی سے قرآن حکیم سے عشق کی حد تک گہرا ذہنی اور قلبی تعلق رکھتے تھے تلاوتِ قرآن سے انھیں خصوصی شغف تھا اس ذوق و شوق اور حضورِ قلب کے ساتھ تلاوت فرماتے کہ آنکھوں میں بے اختیار آنسو امنڈ آتے اور رقت طاری ہو جاتی۔ عربی زبان کی باریکیوں سے بخوبی واقف تھے نیز قرآن حکیم کا مطالعہ دقتِ نظر کے ساتھ کیا تھا۔ انھیں یقین کامل تھا کہ قرآن حکیم کائنات کے ہر مسئلے اور زندگی کے ہر شعبے میں ہماری رہنمائی کرتا ہے چنانچہ قرآنی مباحث و تعلیمات پر تفہیم قرآن کی خاطر اقبال اپنے نقطۂ نظر سے کچھ لکھنا چاہتے تھے تاکہ ان کے برسوں کے غور و فکر کے نتائج سے امتِ مسلمہ مستفیض ہو سکے۔ لیکن ضروری مواد کی عدم فراہمی اور ذاتی علالت کے سبب وہ اپنے اس ارادے کو عملی جامہ نہ پہنا سکے۔

"اسلامی فقہ کی تاریخ" ایک اور اہم موضوع تھا جو اقبال کے ذہن میں جگہ بنائے رہا۔ ان کے خیال میں اسلام کی سب سے بڑی ضرورت فقہ کی جدید تدوین تھی جس میں زندگی کے ان سیکڑوں ہزاروں مسائل کا صحیح اسلامی حل پیش کیا گیا ہو جن کو دنیا کے موجودہ قومی اور بین الاقوامی

سیاسی، معاشی اور سماجی احوال و ظروف نے پیدا کر دیا ہے۔ اس کام کا آغاز اقبال کر چکے تھے لیکن تشنۂ تکمیل رہا۔ اس سلسلے میں مقالہ نگار نے اقبال کے "رسالۂ اجتہاد" کی نشاندہی کی ہے جو ان کے نزدیک اسلامی فقہ کی تاریخ و تدوین کا ایک حصہ تھا اور نا کافی و نامکمل ہونے کے سبب اشاعت پذیر نہ ہو سکا۔

اقبال کی مثنوی "اسرارِ خودی" کی اشاعت کے ساتھ ہی ہندوستان کے اہلِ تصوف نے اقبال کے خلاف محاذ آرائی شروع کر دی۔ اس مخالفت میں ان کے قریبی دوست خواجہ حسن نظامی پیش پیش تھے۔ اقبال کو اپنے نقطۂ نظر کی صراحت کے لیے بہت سی وضاحتیں کرنی پڑیں۔ تاریخ تصوف کی تصنیف کا ارادہ اسی سلسلے کی ایک کڑی تھا۔ دو ایک باب لکھ بھی چکے تھے لیکن متعلقہ مواد دستیاب نہ ہونے کے سبب یہ کام بھی التوا کی نظر ہو گیا۔ البتہ چار مضامین "اسرارِ خودی اور تصوف"، "سرِ اسرارِ خودی"، "علم ظاہر و علم باطن" اور "تصوفِ وجودیہ" اقبال کے وہ مضامین ہیں جو "وکیل" امرتسر میں جنوری ۱۹۱۶ء سے دسمبر ۱۹۱۶ء کے درمیان شائع ہوئے۔ مقالہ نگار کے نزدیک یہ مضامین اقبال کی موعودہ تصنیف "تاریخِ تصوف" کا لُبِ لُباب ہیں۔

اقبال کی ذہنی نشو و نما میں سہ سالہ قیام یورپ ۱۹۰۵ء تا ۱۹۰۸ء بہت اہمیت رکھتا ہے اس دوران اُن کے خیالات میں عظیم تغیر واقع ہوا۔ بقول اقبال یورپ کی آب و ہوا نے انھیں مسلمان کر دیا۔ ذہنی انقلاب کی اس سرگزشت کو اقبال نے "دل و دماغ کی سرگزشت" کے عنوان سے قلمبند کرنے کا ارادہ اپنے مختلف خطوط میں ظاہر کیا ہے جن کا اندراج مقالہ میں کیا گیا ہے۔

"ایک فراموش شدہ پیغمبر کی کتاب" کے عنوان سے اقبال ایک اور کتاب کا خاکہ بھی بنا چکے تھے۔ ان دو خطوں سے ظاہر ہے کہ وہ نطشے کی ایک کتاب Also sprach Zarathastra.

کی طرح ایک نئی تصنیف What an unknown Prophet.

کے نام سے مرتب کرنے کے آرزو مند تھے اس کے لیے مناسب ادبی اسلوب کے متلاشی رہے چنانچہ یہ کتاب لکھی نہ جا سکی۔

"اسرارِ خودی" اور "رموزِ بیخودی" کے بعد اقبال مثنوی کا تیسرا حصہ "حیاتِ مستقبلۂ اسلامیہ" لکھنا چاہتے تھے۔ اس میں ان کے پیشِ نظر یہ امر تھا کہ قرآن شریف سے مسلمانوں کی آئندہ تاریخ پر کیا روشنی پڑتی ہے۔ نیز جماعتِ اسلامیہ جس کی تاسیس دعوتِ ابراہیمی سے شروع ہوئی کیا کیا واقعات و حوادث آئندہ صدیوں میں دیکھنے والی ہے، اور بالآخر ان سب واقعات کا مقصود اور

غایت کیا ہے لیکن ان کا یہ ارادہ بھی عملی صورت میں ظہور پذیر نہ ہو سکا۔

اقبال 'ابن عربی کے عقائد و نظریات پر تنقید بعنوان " فصوص الحکم پر تنقید' لکھنے کا ارادہ بھی رکھتے تھے کیونکہ ان کے نزدیک 'فصوص' میں سوائے الحاد و زندقہ کے اور کچھ نہیں، لیکن اقبال اسے تحریر کرنے سے قاصر رہے۔

اقبال کے ایک مکتوب سے واضح ہوتا ہے کہ وہ ایک چھوٹی سی کتاب songs of Modern David. کے نام سے لکھ رہے تھے۔ فاضل مقالہ نگار کے نزدیک عین ممکن ہے یہ وہی کتاب ہو جو ۱۹۲۷ء میں "زبور عجم" کے نام سے شائع ہوئی۔

مسر تھیوڈور مارلین، سیکرٹری آف اسٹیٹ کی جانب سے اقبال سے درخواست کی گئی تھی کہ وہ اردو ادب کی تاریخ لکھیں۔ یہ کیمبرج ہسٹری آف انڈیا کا ایک باب ہوتا لیکن کسی سبب سے وہ یہ مقالہ نہ لکھ سکے۔

اقبال پشتو شاعری کے انتخاب کا انگریزی ترجمہ پڑھ کر افغان شاعری کے جوشیلے اور حیات بخش اسلوب سے اس قدر متاثر ہوئے کہ پشتو شاعری کو اردو میں ڈھال دینے کی خواہش ان میں پیدا ہوئی لیکن پشتو سے براہ راست ناواقفیت کے سبب وہ اس پر قادر نہ ہو سکے۔

فارسی کے معروف شاعر فیضی نے "گیتا" کا فارسی میں ترجمہ کیا تھا۔ اقبال کے نزدیک اس نے گیتا کے مضامین اور اس کے انداز بیان کے ساتھ انصاف نہیں کیا، کیونکہ وہ گیتا کی روح کو گرفت میں نہ لے سکا۔ چنانچہ وہ اس کے ترجمے کی خواہش بھی رکھتے تھے۔ علاوہ ازیں 'رامائن' کو بھی اردو میں ترجمہ کرنے کا ارادہ تھا لیکن وقت کی نامساعدت، ذاتی علالت، ضروری مواد کی فراہمی میں مشکلات اور عدیم الفرصتی کے باعث یہ تمام موعودہ تصانیف وجود نہ پا سکیں۔ اگر یہ سب کی سب یا کچھ نہ کچھ ضبط تحریر میں آگئی ہوتیں تو اقبال اس سے کہیں زیادہ عظیم مفکر، مصلح اور فلسفی نظر آتے جتنے آج ہیں۔

جگن ناتھ آزاد کا مقالہ" اقبال مغربی خاورشناسوں کی نظر میں" تحقیقی اعتبار سے بہت سی اہم معلومات لیے ہوئے ہے انھوں نے مستشرقین اور مغربی محققین و مفسرین کی ان خدمات کا احاطہ کیا ہے جو اقبالیات کے سلسلے میں انھوں نے سرانجام دیں۔ اس سلسلے میں بالخصوص پینتالیس نام گنائے ہیں بلکہ اس فہرست میں مزید اضافے کا امکان ظاہر کیا ہے۔ ٹامس آرنلڈ کا تذکرہ اس ضمن میں خصوصیت کے ساتھ کیا گیا ہے جنھوں نے اقبال کے زمانۂ طالب علمی ہی میں ان کے جوہر

قابل کو شناخت کر لیا تھا۔ انھوں نے ہی کہا تھا کہ اقبال ایسا طالب علم استاد کو محقق اور محقق کو زیادہ بہتر محقق بنا دیتا ہے۔ حالانکہ اقبال اس وقت محض ایک طالب علم تھے۔ وہ ابھی تک مغربی خاور شناسوں کی نظر میں آئے تھے نہ ہی ان کا کلام یورپ تک پہنچا تھا۔ فاضل مقالہ نگار کی معلومات کا خلاصہ، اختصار کے ساتھ ذیل میں درج کیا جاتا ہے۔

اہل مغرب نے اقبال کے انقلاب انگیز اور تہلکہ خیز فکر سے روشناس ہوتے ہی ان پر کام کا آغاز کر دیا۔ ان میں نکلسن کو اولیت حاصل ہے۔ آر۔ اے نکلسن نے ۱۹۲۰ء میں اقبال کی شہرہ آفاق مثنوی "اسرار خودی" کا انگریزی میں ترجمہ کیا۔ یہی مغرب میں اقبال کی شہرت کا سنگِ بنیاد ہے۔ اس وقت تک اقبال کے کلام کا کوئی انگریزی ترجمہ ہوا تھا نہ ہی انگریزی میں کوئی قابلِ ذکر مقالہ یا کتابِ اقبال کے متعلق شائع ہوئی تھی۔ اقبال کا مغرب میں مزید تعارف کا باعث A voice from the east. تھی جو نواب مالیر کوٹلہ کے بھائی نواب ذوالفقار علی خان کے ٹی سی ایس آئی کی کتاب تھی اور نکلسن کے ترجمۂ اسرارِ خودی کے دو برس بعد ۱۹۲۲ء میں شائع ہوئی۔ اس کے بعد اقبال کا ایک نیا مجموعۂ کلام شائع ہوا تو رینالڈ اے نکلسن نے ایک طویل مقالے کی صورت میں اس پر تبصرہ کیا۔ اس موقع پر انھوں نے اقبال کی دونوں مثنویوں اسرارِ خودی اور رموزِ بیخودی کا بھی جائزہ لیا۔ نکلسن کی یہ تحریر ۱۹۲۴ء کی ہے جبکہ اقبال کی نثری تصنیف The Reconstruction of Religious Thought in Islam. ابھی منظرِ عام پر نہیں آئی تھی، جس میں اقبال کا فلسفہ مربوط صورت میں ملتا ہے۔ تاہم نکلسن نے محض ان کی دونوں مثنویوں اور "پیامِ مشرق" کے مطالعے سے اقبال کے فلسفۂ خودی، نظریۂ خدا، اور اس کے زمان و مکان کے تصور کو غیر مبہم اور سریع الفہم انداز میں پیش کیا۔ انھوں نے نطشے اور اقبال کے ذہنی قرب و بُعد کا تجزیہ بھی کیا جیسے کہ لارڈ رم نے The Poet of east لکھ کر اقبالیات پر کام کرنے والوں کے لیے ایک نیا پہلو منکشف کیا اور اقبال کے فکری سرچشموں کا جائزہ لیا۔

پروفیسر آرتھر آربری نے بھی اقبال پر خاصا کام کیا۔ چنانچہ "زبورِ عجم" کا انگریزی ترجمہ Persian psalms. "پیامِ مشرق" کے حصۂ رباعیات "لالۂ طور" کا ترجمہ Tulips of Sinai "شکوہ و جوابِ شکوہ" کا ترجمہ Complaint and Answer "رموزِ بیخودی" کا ترجمہ Mysteries of Selflessness اور "جاوید نامہ" کا ترجمہ ان کے لیے

کام ہیں جو اقبالیات کے حوالے سے انھیں زندہ رکھیں گے ۔ زبورِ عجم اور جاوید نامہ کے ترجموں کی تمہید میں آرتھر آربری نے اقبال کے فکر و فن پر بڑی عالمانہ بحث کی ہے ۔ مطالعۂ نظم و نثر کے سلسلے میں آرتھر آربری نے اقبال کا ایک ایک لفظ بغور پڑھا ہے ، حتیٰ کہ جاوید اقبال کی مرتب کردہ اقبال کی ڈائری STRAY REFLECTIONS کا حوالہ تک بھی انھوں نے دیا ہے

مغربی خاور شناسوں میں ولفرڈ کانٹ ویل اسمتھ کا نام نمایاں ہے ۔ انھوں نے اپنی کتاب "موڈرن اسلام ان انڈیا" کے دوسرے ایڈیشن Modern Islam in India and Pakistan. (جو تقسیم ہند کے بعد چھپا) میں اقبال کے متعلق دو باب Iqbal the Re[illegible]ary اور Iq[illegible] لکھے ہیں اس [illegible] سے [illegible] سکتا ہے نہ ہند و پاک کی سیاسیات اور سماجیات کا کوئی طالب علم اسے نظر انداز نہیں کر سکتا ۔

دریں اثنا وکٹر کرنین کی توجہ اقبال کی اردو نظموں پر مرکوز ہوئی ۔ ان کی کتاب Poems of Iqbal جو اقبال کی منتخب نظموں کا ترجمہ ہے اور جس میں مسجدِ قرطبہ جیسی عظیم تخلیق بھی شامل ہے ، شعری تراجم کی مقبول ترین کتابوں میں سے ہے اور اقبال کے شعوری ارتقا کی ایک جامع تصویر پیش کرتی ہے ۔

فرانسیسی خاور شناسوں میں ایوا میور رووچ اور لیوسی کلاد متیرے ہیں ۔ ایوا نے دی ری کنسٹرکشن آف ریلیجس تھاٹ ان اسلام کو فرانسیسی میں ترجمہ کرنے کے بعد Development of Metaphysics in Persian کے ترجمے پر توجہ کی ۔ اس کے علاوہ محمد مقری کے ساتھ مل کر "پیامِ مشرق" کا فرانسیسی میں ترجمہ کیا ۔ لیوسی کلاد متیرے نے فکرِ اقبال پر ایک کتاب لکھی جس کا انگریزی ترجمہ مولانا عبد المجید ڈار بیرسٹر ایٹ لا ، لاہور نے کیا ۔ یہ کتاب آٹھ ابواب پر مشتمل ہے مس شیلا میک ڈونو ، سر جارج ولیم یونیورسٹی مونٹریال (کینیڈا) میں دینیات کے استاد نے اقبال کی نظم 'مسجدِ قرطبہ' پر ایک مقالہ لکھا جو اقبالیات اور ادبیات میں بڑی اہمیت کا حامل ہے اس میں انھوں نے اقبال اور ٹی ایس ایلیٹ کی شاعری کا موازنہ کیا ہے ۔

روسی مصنفہ مس ایم ٹی اسٹیپنینٹس نے اپنی کتاب Pakistan Philosophy & Sociolo[illegible] میں اقبال کا فکری رشتہ شاہ ولی اللہ اور سر سید احمد خان کے ساتھ ... ہے ۔ اقبالیات کے تعلق سے اس روسی مصنفہ کا ایک خاص موضوع ہے : "اقبال

کے نظامِ فکر میں اخلاقیات کا مقام" اس ضمن میں ان کا مقالہ Problem of Ethics in Muhammad Iqbal's Philosophy کیفیت اور کمیت دونوں کے اعتبار سے اقبالیات میں بلند مقام کا حامل ہے۔

مشہور مستشرق، جرمن خاتون این میری شمل نے اقبال سے متعلق، دنیا کے ادب میں مقالات اور تقریروں کا انبار لگا دیا ہے۔ ان کی کتاب Gabriel's Wing اقبال کے مذہبی افکار کا مطالعہ پیش کرتی ہے۔ انھوں نے جاوید نامہ کا بھی جرمن زبان میں ترجمہ کیا۔ علاوہ ازیں فاضل مقالہ نگار نے اقبالیات کے تعلق سے ایک اور نایاب مسودے کی نشاندہی بھی کی ہے جو اس جرمن خاتون کی تحویل میں تھا۔ یہ پیامِ مشرق کے بعض حصوں کا جرمن ترجمہ تھا جو ارلینگن یونیورسٹی کے پروفیسر ہیل نے کیا تھا لیکن اس کی اشاعت سے قبل ان کا انتقال ہو گیا۔

محمد احمد خان نے اپنے مقالے "اقبال کی نظر میں علومِ جدیدہ" میں اقبال کے حوالے سے علومِ جدیدہ کا جائزہ لیتے ہوئے واضح کیا ہے کہ جدید تعلیم کے تین بنیادی رہنما اصول ہیں: مشاہدۂ فطرت، استقرائی طرزِ استدلال، اور تجربی تحقیق۔ انھی اصولوں نے علومِ جدیدہ یا موجودہ سائنس کو جنم دیا ہے۔ انھی اصولوں کے ذریعے موجودہ سائنس نے فطرت کی بیشتر قوتوں کو مسخر کر لیا۔ اقبال ان تینوں اصولوں کے نہ صرف قائل بلکہ مداح ہیں، اور ان کی بنیاد پر جو علومِ جدید مدون ہوئے ان کے بھی حامی و مؤید ہیں۔ وہ ان علوم کو "علم اشیا" اور "حکمت اشیا" کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ جن کی طرف قرآن نے بھی بار بار اشارہ کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کائنات میں پھیلی اپنی نشانیوں کی طرف واضح اشارے کرتے ہوئے نوعِ انسان بالخصوص مسلمانوں کو تسخیرِ کائنات کی ترغیب و تحریک دیتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم جب دعا مانگتے ہیں تو فرماتے ہیں رَبِّ زِدْنِی عِلْماً۔ مسلمانوں کو اس کی تلقین کرتے ہیں تو فرماتے ہیں۔ علم حاصل کرو مہد سے لحد تک۔ علم حاصل کرو خواہ اس کے لیے تمھیں چین جانا پڑے۔ عرب کے وحشی قبائل اسلام لانے کے بعد جب طلبِ علم میں منہمک ہوئے تو بڑی بڑی دریافتیں اور ایجادات کیں۔ وہ اپنے علوم کو ان بلندیوں تک لے گئے کہ خود مغربی محققین نے ان سے استفادہ کیا جس کا اعتراف و اظہار انھوں نے اپنی تحریروں میں بھی کیا ہے۔ مثلاً گستاولی بان نے اپنی مشہور تصنیف "تمدنِ عرب" میں اور ڈاکٹر جان ولیم ڈریپر نے اپنی شہرۂ آفاق تصنیف "معرکۂ مذہب و سائنس" میں گویا بے شمار علومِ جدیدہ ایسے ہیں جو مسلمانوں کی علمی تحقیقات کا ثمر ہیں۔

اقبال بھی اس حقیقت سے واقف تھے چنانچہ وہ یہی دعویٰ نہیں کرتے کہ علومِ جدیدہ مسلمانوں کی میراث ہیں بلکہ یہ بھی کہتے ہیں کہ جن اصولوں یعنی مشاہدۂ فطرت، استقرائی طرزِ استدلال اور تجربی و تحقیق پر چل کر مسلمانوں نے ان علوم کو مدون کرنا شروع کیا تھا یا جن پر آج بھی موجودہ سائنس دان عمل کر رہے ہیں، وہ سب کے سب اسلام کے عطا کردہ ہیں۔ یہ اصول اس علمی و سائنسی جدوجہد میں مسلمانوں کے لیے رہبر و رہنما اور قوتِ محرکہ ثابت ہوئے تھے۔ اسی لیے اقبال مسلمانوں کو ان کے حصول کی موثر انداز میں ترغیب دیتے ہیں۔ اقبال اپنے دور کے مسلمانوں کو بار بار اس جانب متوجہ کرتے ہیں کہ وہ قرآن پڑھیں، اس کے اسرار و رموز سمجھیں۔ اپنی تخلیق کے مقصد اور خالقِ حقیقی کے منشائے تسخیرِ کائنات کو پہچانیں، علمِ اشیا اور حکمتِ اشیا سے واقفیت حاصل کریں۔ کیونکہ ان کے نزدیک جب ایک چھوٹی قوم بھی اپنی لگاتار محنت اور مسلسل جستجو سے حکمتِ اشیاء کا سراغ لگا لیتی ہے تو اپنی عددی کمتری کے باوجود زور آور قوموں سے خراج وصول کرنے لگتی ہیں۔

اقبال کی یہی وہ تعلیمات تھیں جن سے مغرب کے اہلِ دانش کے دل دہل گئے تھے انھوں نے اپنی تحریروں میں اس خدشے کا اظہار کیا کہ اقبال مسلمانوں کو جو ترغیب دے رہے ہیں اگر مسلمان اس پر عمل پیرا ہو گئے تو ممکن ہے کہ بساطِ کائنات الٹ کر رکھ دیں اور مغرب کی اقبال مندی کا سورج ڈوب جائے۔ اس اعتبار سے اقبال کے کلام کو اہلِ مغرب کے لیے شگونِ نحس قرار دیا۔ افسوس اس بات کا ہے کہ اہلِ مغرب نے تو اقبال کے کلام کی تہ میں کارفرما زلزلوں کا اندازہ کر لیا لیکن مسلمان اس سے حقیقی اور مکمل فیض آج تک حاصل نہ کر سکے۔ اقبال مسلمانوں کو یہ تلقین بھی کرتے ہیں کہ افرنگ کے عروج اور غلبہ و تسلط کا راز یہ ہے کہ اس نے اشیاء کی حکمتوں کا سراغ لگایا چنانچہ مظاہرِ فطرت اور آثارِ کائنات کو مسخر کر لیا۔ اس کی بنیاد انھوں نے اس علم و تحقیق پر رکھی جو مسلمانوں کا ورثہ تھا لیکن جنھیں بعد کے مسلمان اپنی بے عملی اور تن آسانی کے باعث فراموش کر چکے ہیں لہٰذا اب ضرورت آ پڑی ہے کہ اپنے ہی علوم اہلِ مغرب سے سیکھیں کیونکہ جدید ترقیوں کا تمام تر دار و مدار انھی پر ہے لیکن اس کے ساتھ ہی وہ یہ بھی زور دیتے ہیں کہ اس کے لیے اہلِ افرنگ کی بود و باش اور وضع قطع اختیار کرنا ضروری نہیں۔ البتہ ذہنِ رسا، فہمِ سنجیدہ، فکرِ چالاک اور طبعِ دراک لازم ہے۔[۲۱]

"نقوش" کا ایک سو چوبیسواں شمارہ، جنوری ۱۹۷۹ء میں سالنامے کی صورت میں منظرِ عام پر آیا۔ اپنے دیگر مشمولات کے علاوہ یہ شمارہ اقبالیات کے حوالے سے خاص اہمیت رکھتا ہے چنانچہ

اس میں ایک حصہ صرف اقبال سے متعلق مضامین و مقالات کے لیے مختص کیا گیا۔ اس میں جو موضوعات زیر بحث آئے وہ یہ ہیں:

اقبال کا جشنِ صد سالہ	اقبال سے سعادت مندانہ ملاقاتیں
اقبال کے اردو کلام کا عروضی مطالعہ	اقبال کا شعری آہنگ
اقبال کے شاہین کا ایک اور مطالعہ	اقبال مجموعۂ اضداد یا دانائے راز
اقبال اور ہمارے فکری رویّے	اقبال کے خطوط کا تجزیاتی و تنقیدی مطالعہ
اقبال اور چغتائی	اقبال اور شاہ ولی اللہ
اقبال شاعرِ عالمِ اسلامی	اقبال اور پنجابی زبان و ثقافت
اقبال کی دعائیں	اقبال اور ترسیبِ نثرِ اردو

لکھنے والوں میں بڑے بڑے لکھاری شامل ہیں۔ مثلاً

قدرت اللہ شہاب	مولانا غلام مرشد
ڈاکٹر گیان چند	ڈاکٹر عبد الحق
ڈاکٹر سید محمد عقیل	پروفیسر فتح محمد ملک
ڈاکٹر سلیم اختر	عبد اللطیف اعظمی
عبد الرحیم چغتائی	اختر راہی
پروفیسر ملک حسن اختر	پروفیسر نور احمد ثاقب،
کسریٰ منہاس	اور یعقوب ہاشمی

ستمبر ۱۹۸۲ء میں نقوش کا "عصری ادب نمبر" شائع ہوا۔ دیگر تخلیقات کے علاوہ اس میں اقبال پر بھی دو تحریریں شامل ہیں "مسجد قرطبہ" اور "اقبال اور ہماری ثقافتی تشکیل نو"۔

"مسجد قرطبہ" میں منظور الٰہی نے اس مسجد کا تاریخی پس منظر اجاگر کرتے ہوئے مسلمانوں کے عروج و زوال کی المناک داستان بیان کی ہے ساتھ ہی ساتھ ان اسباب و عوامل کا تذکرہ کیا ہے جو غیر مسلموں کے ہاتھوں مسلمانوں کی شکست اور تباہی و بربادی پر منتج ہوئے۔ اس سلسلے میں وہ اقبال کے اس خیال کے موید ہیں کہ یہ ساری تباہی مسلمانوں کی عیش پرستی تن آسانی اور بے عملی کے باعث وقوع پذیر ہوئی۔ اسی وجہ سے مسجد قرطبہ جیسا عظیم الشان شہر اجڑا۔ اور اس کا دل یعنی مسجد قرطبہ ویران کر دی گئی۔ اس حوالے سے جو نقشہ پیش کیا گیا ہے اس پس منظر میں

ہر دور میں اور ہر خطۂ زمین کے مسلمان اپنے عروج و زوال کے اسباب و محرکات کو بخوبی محسوس کر سکتے ہیں نیز یہ کہ مسلمانوں کی یکجہتی اور اتحادِ کلمۂ توحید کی بنا پر ہے اور مسلمانوں کے اجتماع کے سلسلے میں مسجد کو مرکزیت حاصل ہے۔ جب یہ امر ان کے ذہنوں سے محو ہو جاتا ہے تو غیر مسلم اقوام کو ان کی یکجہتی و اتحاد پارہ پارہ کرنے میں کوئی شے مانع نہیں ہو سکتی۔

"اقبال اور ہماری ثقافتی تشکیلِ نو" شیخ محمد ملک کا ایک خطبہ ہے جو اقبال کے نظریۂ ثقافت پر اسلام آباد میں منعقدہ سیمینار میں پڑھا گیا۔ اس میں چونکہ بعض ابدی حقائق پیش کیے گئے ہیں اور یہ تحریر اپنے اندر مستقبل کی اسلامی ریاست کے لیے واضح اشارے رکھتی ہے۔ غالباً اسی لیے اسے عصری ادب نمبر میں محفوظ کر دیا گیا۔ اس میں توجہ اس حقیقت کی جانب مبذول کرائی گئی ہے کہ اقبال کے بعض دوسرے نظریات کی طرح ان کا نظریۂ ثقافت بھی قرآن حکیم سے ماخوذ ہے مگر اقبال کے عہد کی دنیائے اسلام کی ثقافت، ملوکیت کی پروردہ ہے۔ تصور اور حقیقت کے اس روح فرسا تضاد نے اقبال کی تخلیقی شخصیت کو ہمیشہ ایک اضطرابِ مسلسل میں مبتلا رکھا۔ اس اعتبار سے اقبال کی فکری اور فنی سرگرمی کے دو رخ ہیں۔ ایک رخ اسلام کے مثالی تصورات کے تخلیقی انکشاف سے عبارت ہے تو دوسرا رُخ ان مثالی تصورات کو عملی زندگی کے متحرک قالب میں ڈھالنے کی جدوجہد کا آئینہ دار۔

اقبال درحقیقت ایک ایسی مثالی دنیا کی تعمیر کا خواب دیکھتے تھے جس کے باطن کو تغیر کا غم نہ ہو اور جس کا ظاہر ہر آن ایک تازہ تر انقلاب سے عبارت ہو۔ وہ مسلمان کو عجم کے حسنِ طبیعت اور عرب کے سوزِ دروں کے ساتھ ساتھ روح القدس کے ذوقِ جمال سے متصف دیکھنے کے آرزومند تھے ایسی دنیائے اسلام اور ایسی زندگی و ثقافت ہم کیوں تخلیق نہ کر پائے؟ اس کے جواب میں فتح محمد ملک نے اقبال کے ایک خط کا حوالہ دیا ہے جس میں انھوں نے واضح کیا ہے کہ اسلامی ثقافت کی نشو و نما میں ایک زبردست رکاوٹ یہ امر تھا کہ مسلمان کشور کشائی میں مصروف ہو گئے اور انھوں نے کسی خاص خطۂ زمین کو مرکزیت دے کر اسلامی ثقافت کو مستحکم کرنے کی طرف توجہ نہ کی۔ چنانچہ اقبال ایک اسلامی ریاست کا خواب اسی لیے دیکھتے تھے۔ پاکستان کا تصور پیش کرتے ہوئے بھی اقبال نے کہا تھا کہ بحیثیت ایک کلچرل قوت کے ہندی مسلمانوں کی بقا کا انحصار ایک مخصوص علاقے میں اپنی مرکزیت قائم کرنے پر ہے۔ فاضل محقق نے اپنی بحث کو سمیٹتے ہوئے آخر میں اس حقیقت کی جانب متوجہ کیا ہے کہ ہمیں عرب ملوکیت یا جاہلیتِ خالصہ سے تائب ہو کر مسلمان بننا ہوگا۔ تب کہیں جا کر ہم اقبال کے نظریۂ ثقافت کے عملی ظہور کا منظر دیکھ پائیں گے۔[۱۲]

نقوش کا تحقیقی سرمایہ

"نقوش" سالنامہ ۱۹۸۵ء میں اقبال پر تین مقالات شائع ہوئے

اقبال عظمتِ انسان اور انقلاب کا شاعر — اقبال اثباتِ نبوت اور پاکستان

اقبال کے تصورِ خودی کی بین الاقوامیت

اول الذکر تحریر عطاء اللہ سجاد کی تحقیقی کاوش ہے اس میں اقبال کی شاعری کے حوالے سے اس انقلاب آفریں پیغام کی توضیح و تصریح ملتی ہے جس کے تحت اقبال نے نہ صرف ہندوستانی مسلمانوں بلکہ تمام عالمِ اسلام کے مسلمانوں کو بیداری و اتحاد و یک جہتی کی تحریک دی۔ یہی نہیں بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کے تمام دنیا کے مظلوموں کو بھی۔ اقبال نے فرنگی استعماریت کے خلاف آواز ہی نہیں اٹھائی بلکہ مظلوموں کو استحصالی قوتوں کے خلاف صف آرائی اور نبرد آزمائی پر آمادہ کرنے کی بھی کوشش کی۔ البتہ مسلمان ہونے کے ناطے ان کی خصوصی توجہ اس حقیقت پر مرکوز رہی کہ مسلمان بالخصوص یاسیت، پژمردگی اور تقدیر پرستی کے تحت پیدا ہونے والی بے عملی سے نکل کر اپنی اصلیت و حقیقت کو پہچانیں۔ اپنی ذات اور اس کے اندر خفتہ بے پناہ صلاحیتوں، قابلیتوں اور قوتوں سے آگہی حاصل کریں۔ اور منشائے الٰہی یعنی تسخیرِ کائنات کا فریضہ پورا کریں۔ اس سلسلے میں انھوں نے بار بار انسانی عظمتوں اور اس کی تخلیقی و تعمیری صفات کا تذکرہ کیا۔ اس طرح مسلمانوں کے اندر احساسِ عظمت کے ذریعے خود اعتمادی کی بیداری، تربیت اور پختگی پر مسلسل زور دیتے ہیں۔ انھیں غلامی سے آزادی کا خواب دکھاتے رہے۔ اقبال کا انقلاب آفریں پیغام دور و نزدیک پھیلتا چلا گیا اور خود ان کی زندگی ہی میں اس کی تاثیر بھی ظاہر ہونے لگی۔

پروفیسر فتح محمد ملک کی تحریر ایک فکر انگیز کاوش ہے انھوں نے تصورِ پاکستان کا پس منظر اجاگر کرتے ہوئے بعض اہم حقائق کا تجزیہ کیا ہے۔ انھوں نے بالخصوص اس امر کی تصریح کی ہے کہ جب اسلام کے نام پر تصورِ پاکستان کی مخالفت نے زور پکڑا تھا کہ مولانا حسین احمد مدنی کے سے عالمِ دین نے بھی اسلام کی رُو سے متحدہ ہندوستانی قومیت کی تائید کی اور جداگانہ مسلمان قومیت کی تردید پر اصرار کیا تو اقبال نے یوں استدلال کیا:

> "حضور رسالتمآب (صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم) کے لیے یہ راہ بہت آسان تھی کہ آپ ابولہب یا ابوجہل یا کفارِ مکہ سے یہ فرماتے کہ تم اپنی بت پرستی پر قائم رہو ہم اپنی خدا پرستی پر قائم رہتے ہیں مگر اس نسلی اور وطنی اشتراک کی بنا پر جو ہمارے درمیان موجود ہے ایک وحدتِ عربیہ قائم کی جا سکتی ہے۔ اگر حضورؐ نعوذ باللہ یہ

راہ اختیار کرتے تو اس میں شک نہیں کہ یہ ایک وطن دوست کی راہ ہوتی، لیکن نبیِ آخر الزماں کی رائے نہ ہوتی۔ نبوتِ محمدیہ ﷺ کی غایت الغایات یہ ہے کہ ایک ہیئتِ اجتماعیہ انسانیہ قائم کی جائے جس کی تشکیل اس قانونِ الٰہی کے تابع ہو جو نبوتِ محمدیہ ﷺ کو بارگاہِ الٰہی سے عطا ہوا تھا۔ دراں طرح اس پیکرِ خاکی کو وہ ملکوتی تخیل عطا کیا جائے جو اپنے وقت کے ہر لمحے سے 'ابدیت' سے ہمکنار رہتا ہے۔ یہ ہے مقامِ محمدی، یہ ہے نصب العین ملتِ اسلامیہ کا۔[۲۲]

اس پس منظر میں مقالہ نگار نے متحدہ ہندوستانی قومیت کے خلاف کی جانے والی تاریخی جدوجہد کا جائزہ بھی لیا ہے اور مقامِ رسالت ﷺ کے اثبات کے سلسلے میں حضرت مجدد الف ثانی وغیرہ کی کاوشوں کا تذکرہ بھی کیا ہے نیز مختلف تحریکات کے تاریخی حوالوں کے تناظر میں اقبال کے تصورِ اثباتِ رسالت ﷺ اور اس کی اتباع کے لیے ایک ریاست کے قیام اور اس میں احکامِ شریعت کے نفاذ کے تصورات کی حقیقت واضح کی ہے۔

ڈاکٹر محمد حنیف فوق کی تحریر بھی توجہ طلب ہے جو اقبال کے تصورِ خودی کو انفرادی احساسِ خودی سے بڑھا کر اجتماعی احساسِ خودی کے وسیع مفہوم سے ہم آہنگ کرنے کا مظہر ہے۔ ان کے نزدیک اقبال نے اپنے آپ کو تخلیقِ مقاصد سے زندہ بنایا ہے، لیکن یہ تخلیقِ مقاصد تسخیرِ فطرت تک نہ لے جاتی ہے، انسانوں کو مسخر کرنے کا درس نہیں دیتی۔ چنانچہ اپنی ذات کے اثبات سے دوسروں کی ذات کی بھی نمود ہے کہ اقبال کے مطابق خودی میں صد جہاں پوشیدہ ہیں لہٰذا جن مقاصد سے انسان زندہ ہے، ان میں ایک اہم مقصد اپنے جہان اور دوسرے جہانوں کی پہچان بھی ہے اسی سے علامہ اقبال کے فلسفۂ خودی کا بین الاقوامی اور آفاقی نقطۂ نظر واضح ہوتا ہے ایک محدود دائرے میں اقبال کا تخاطب اگرچہ ہندوستان کے مجبور و بے کس مسلمانوں سے مخصوص ہوتا ہے لیکن یہ تخاطب جب اپنا دائرہ وسیع کرتا ہے تو تمام عالمِ اسلام اس کے اندر سمٹ آتا ہے پھر جب اس میں مزید توسیع ہوتی ہے تو یہ دائرہ کل کائنات کے تمام مظلوم و مجبور، بیکس و لاچار انسانوں تک پھیل جاتا ہے یہی وہ مرکزی نقطہ ہے جسے ڈاکٹر فوق نے اقوامِ عالم کے تناظر میں پوری وضاحت و صراحت کے ساتھ پیش کیا ہے۔ ان کے نزدیک اقبال کی بڑائی یہ ہے کہ وہ اپنے تصورِ خودی کو اپنی تمام فکری اور خلاقانہ استعداد کے ساتھ عصرِ حاضر کی حقیقتوں کا جائزہ لینے میں صرف کرتے ہیں۔ وہ اسے ایک ہمہ گیر معنویت بخشتے ہیں اور انفس و آفاق کی یکجائی کا وسیلہ بنا دیتے

ہیں۔ لیکن آفاق کی وسعتوں میں اقبال کے نزدیک انسان کی جستجو ہی سب سے مقدم ہے۔ انسانی خودی انقلاب پسند ہے۔ انقلاب کی غایت سے بحث کرتے ہوئے ڈاکٹر فوق لکھتے ہیں:

"غایتِ انقلاب انسانی محبت کی تشکیل کردہ بین الاقوامی رابطوں کا قیام ہے۔ انقلابات جہاں نقوشِ گزراں ہیں لیکن انسانی محبت قدرِ دائمی کی حیثیت رکھتی ہے۔ انسانی اقدار کی جستجو کا عمل آخر کار محبت ہی کو حاصل ٹھہراتا اور انسان کے ماورائی فکر کی سلسلہ در سلسلہ نشان گاہوں کی روشنی بھی شاید محبت ہی کے دم سے قائم ہے ...... اقبال نے اسے بین الاقوامی انسانیت دوستی کی جہت دے کر اپنے دور کی سیاستِ استعمار کے خلاف حریتِ فکر و عمل کی علامت بنا دیا ہے۔"[۳۳]

یہ ایک مختصر جائزہ ہے نقوش کے ۱۹۶۱ء سے ۱۹۸۵ء کے درمیان شائع شدہ خاص خاص شماروں کا۔ اگر اس کے سن اجراء سے اب تک کے تمام خاص و عام شماروں کا جائزہ لیا جائے تو اس سرمائے میں مزید اضافہ ممکن ہے۔ بہرحال اس مختصر مطالعے سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ اقبال کا ان متنوع پہلوؤں سے جائزہ ایک جانب اقبال کی سیرت و سوانح اور ان کے نظریات و رجحانات پر روشنی ڈالتا ہے تو دوسری جانب اقبال پر تحقیق کے نئے گوشے کی نشاندہی بھی کرتا ہے۔ بالخصوص اقبال کے تمام خطوط اور خطبات کے حوالے سے کام کرنے کی بہت گنجائش ہے۔ علاوہ ازیں اہل مغرب نے اقبال پر جو کام کیا ہے اس کی نوعیت، اہمیت اور افادیت بھی توجہ طلب ہے اقبال کے مغربی تراجم کا ان کے اصل کلام کے ساتھ موازنہ، ان تراجم کا معیار، ان کی قدر و قیمت اور حسن و قبح کا تعین بھی کیا جانا چاہیے۔ اقبال کے مغربی شارحین، ناقدین اور محققین نے علیحدہ علیحدہ ان کا جن مختلف پہلوؤں سے جائزہ لیا ہے اس میں ان کا جو نقطۂ نظر کارفرما رہا ہے، ان میں سے ہر پہلو ایک نئے موضوع کی تحقیق کی جانب رہنمائی کرتا ہے۔ اقبال کی موجودہ تصانیف پر بھی مزید بحث کی گنجائش ہے۔ اقبال کی دعاؤں اور تحصیل علوم جدیدہ کے حوالے سے اقبال سے قوم کو مستقبل کے لیے جو رہنمائی مل سکتی ہے یہ بھی مزید تحقیق طلب ہے اس کے علاوہ بھی بہت سے موضوعات ابھی تشنہ ہیں۔ بالخصوص عصری تقاضوں کو مدِنظر رکھتے ہوئے ضرورت اس بات کی ہے کہ تفہیم کلام سے آگے بڑھ کر ان کی نثری تحریروں پر بھرپور توجہ دی جائے اور ان کے رہنمایانہ اصول و نظریات خصوصاً علمی اور تحقیقی رجحانات و تصورات کو مزید واضح کیا جائے اس کے

لیے تاریخ، بالخصوص اسلامی تاریخ کو پس منظر کے طور پر پیشِ نظر رکھا جائے، کیونکہ اقبال کے تصورات و نظریات کو جس طرح قرآن و حدیث نے بنیادی طور پر متاثر و مستفیض کیا، اسی طرح تاریخ اسلامی کا بھی ان کے فکری ارتقا میں بڑا حصہ ہے۔

حواشی

۱۔ خدیجہ مستور، "نقوش کے خاص نمبر"، نقوش، افسانہ نمبر ۱۹۶۸ء، ادارۂ فروغ اردو، لاہور، ص ۱۲
۲۔ ڈاکٹر عبدالسلام خورشید، "مجلاتی صحافت میں نقوش کا مقام"، ایضاً، ص ۱۶-۱۸
۳۔ خواجہ شہاب الدین، خطبۂ صدارت، ایضاً، ص ۶
۴۔ مکتوبِ اقبال بنام مولانا گرامی، نقوش، خطوط نمبر، ج ۱، ص ۲۴
۵۔ ایضاً (مکتوب مورخہ ۲۱ مئی ۱۷ء) ص ۲۶
۶۔ مکتوبِ اقبال بنام مولانا گرامی (مورخہ ۷ جنوری ۱۹۲۲ء) ص ۲۷
۷۔ ایضاً (مورخہ ۲۵ اکتوبر ۱۹۲۴ء) ص ۲۸
۸۔ مکتوبِ اقبال بنام ڈاکٹر حبیب النساء (مورخہ یکم جولائی ۱۹۳۷ء) ص ۳۶۴
۹۔ مکتوبِ اقبال بنام مولانا ہزاروی (مورخہ ۱۵ نومبر ۱۹۳۰ء) ص ۳۷۴
۱۰۔ مکتوبِ اقبال بنام شاد عظیم آبادی (مورخہ ۲۵ اگست ۱۹۲۴ء) ص ۸۷۴
۱۱۔ ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان، "اقبال بارگاہِ رسالتؐ میں"، نقوش، اقبال نمبر ۱۹۷۷ء، ج ۱، ص ۶۳
۱۲۔ میرزا ادیب، "اقبال کی دعائیں"، ایضاً، ص ۷۷
۱۳۔ ڈاکٹر محمد شمس الدین صدیقی، "اقبال کا نظریۂ تاریخ"، ایضاً، ص ۲۲۰
۱۴۔ ڈاکٹر وزیر آغا، "اقبال اور بیداریِ ذات"، ایضاً، ص ۲۲۶-۲۷۱
۱۵۔ ڈاکٹر نجم الاسلام، "رسالہ معارف اور اقبال"، ایضاً
۱۶۔ پروفیسر سلیم اختر، "اقبال کا نفسیاتی مطالعہ"، ایضاً، ص ۴۱۸
۱۷۔ نقوش، اقبال نمبر، شمارہ ۱۲۲، نومبر ۱۹۷۷ء

۱۸۔ ڈاکٹر وحید قریشی ۔ علامہ اقبال کی تاریخ ولادت ۔ نقوش ۔ اقبال نمبر ۔ ج ۲ ، ص ۹ ۔ ۲۲

۱۹۔ اقبال کی "تاریخ تصوف" پروفیسر صابر کلوروی کی ترتیب و حواشی کے ساتھ مکتبۂ انسانیت ، لاہور سے ۱۹۸۵ء میں شائع ہو چکی ہے ۔ ترتیب یہ ہے ۔

تاریخ تصوف کا ابتدائی خاکہ	تصوف کی ابتدا کیونکر ہوئی
تصوف کے ارتقاء پر ایک تاریخی تبصرہ	حسین بن منصور حلاج
تصوف اور اسلام	تصوف اور ہماری شاعری

علاوہ ازیں بطور ضمیمہ متفرق اشارات اور اقبال کے ماخذ و مصادر ۔

۲۰۔ محمد احمد خان ۔ "اقبال کی نظر میں علوم جدیدہ" اقبال نمبر ۔ ج ۲ ۔ ص ۲۲۷ ، ۲۳۹

۲۱۔ فتح محمد ملک ۔ "اقبال اور ہماری ثقافتی تشکیل نو" نقوش عصری ادب نمبر ، ۱۹۸۲ء ، ص ۸۲۶

۲۲۔ نقوش ، سالنامہ ۱۹۸۵ء ، ص ۳۹۲

۲۳۔ ڈاکٹر محمد حنیف فوق ۔ "اقبال کے تصور خودی کی بین الاقوامیت" ۔ نقوش سالنامہ ۱۹۸۵ء ؛ ص ۴۰۵